EN BUSCA DE LA SOCIEDAD PERDIDA

(Introducción al pensamiento reaccionario en el siglo XIX)

Enrique V. de Mora Quirós



CA Universidad de Cádiz

Servicio de Publicaciones

ENRIQUE V. DE MORA QUIRÓS

EN BUSCA DE LA SOCIEDAD PERDIDA

(INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO REACCIONARIO EN EL SIGLO XIX)



Servicio de Publicaciones
2006

Primera edición: 2006

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz
C/. Doctor Marañón, 3. 11002 Cádiz (España)
www.uca.es/publicaciones

ISBN-13: 978-84-9828-089-0
ISBN-10: 84-9828-089-3
Depósito Legal: SE-4407-2006 U.E.

Motivo de Portada:
"Viaje a la isla de Citeres" (París, Louvre. 1771) de Antoine Watteau

Maquetación:
BALAGUER VALDIVIA, S.L. - TELF.: 950 48 24 76

Impresión: Publidisa

INDICE

PRÓLOGO

Las ideas revolucionarias, con sus exigencias individualistas y secularizadoras, se adelantaron mucho a la realidad social a la que querían normar. Ellas fueron conducidas doctrinalmente hacia sus metas políticas por los alemanes, y en menor medida por los ingleses y, extrañamente, Francia apenas aportó su concurso inteligente a su creación y extensión. Pero dieron sus primeros pasos prácticos en la Francia del último tercio del siglo XVIII, tras el precedente Norteamericano. Como es lógico, debían ser los franceses, acomplejados –ya que apenas aportaron algo a su génesis y desarrollo– los que hicieran fundamentalmente su balance y crítica. Es cierto que alemanes e ingleses también desbordaron su literatura en críticas a la Revolución, y quizá en bastante mayor medida la Isla que los territorios centroeuropeos, pero Francia ha sido la gran caja de resonancias de Europa, y las doctrinas conservadoras y legitimistas del siglo XIX van asociadas a nombres como De Bonald o De Maistre, no Adam Müller o Ludwig von Haller. Ha sido tal el

distanciamiento entre el Reino Unido y el Continente, que pensadores como Lord Shaftesbury, Francis Hutchenson o Ashley Cooper en el siglo del iluminismo, o James Lorimer o John Lightwood en el siglo siguiente, siguen siendo prácticamente desconocidos aún hoy a este lado del Canal de la Mancha. La historiografía continental europea apenas si salva del olvido a John Austin, y no han faltado historiadores del pensamiento jurídico –fue el caso de Felipe González Vicén- que comparaba a John Austin con Thomas E. Holland como iniciadores de las doctrinas positivistas en el derecho: Como si entre Austin y Holland no existiera más diferencia que entre Dios y Satanás.

Sería cuestión de meter la nariz entre los libros de los escoceses e ingleses de los siglos XVIII y XIX, no tanto por amor a la erudición, como por volver a sacar a la luz la reflexión ética y jurídica quizá más inteligente de ese tiempo. Hace años me planteé publicar una monografía que podría haberse titulado "El derecho en la Ilustración inglesa", pero no la redacté. En primer lugar, porque hubiera tenido que explicar ante todo que la Ilustración inglesa no fue inglesa, sino escocesa, y también porque esta Ilustración fue ante todo antiilustrada, en oposición lineal a Locke y Hume. Además, hubiera resultado un estudio del pensamiento más jurídico y de fundamentación de la ética, en modo alguno una historia que echara luz sobre el nervio revolucionario de lo que llamamos la Escuela Moderna del Derecho Natural. Y también porque, aunque el autor de estas líneas no puede presumir de viejo ni quizá siquiera de persona madura, sí es cierto que ha publicado unas cuantas monografías sobre el pensamiento ético-jurídico alemán en el cambio de los siglos XVIII al XIX, recreándose en el manejo de las fuentes más directas, con aquel alemán tan informe que aún desconcierta a los filólogos de

aquella lengua, y ha adquirido una fama de erudito que no le gusta.

Porque lo apasionante de la reflexión sobre el derecho es embestir directamente la cotidianidad con los menos prejuicios doctrinales posibles, dejando solamente aquellos elementos de juicio que uno ya posee gracias a su educación, y de los que no puede prescindir, porque nadie puede salirse de su propia piel. Y con esos principios y de acuerdo con lo que el investigador ve, volver a analizar la realidad de todos los días, y comprender la relativa razón de casi todas las doctrinas que hemos ido dando sobre la estructura, la fundamentación y el alcance del derecho, porque todas ellas reflejan un momento propiamente nuestro, y el espíritu humano las soporta todas. Como ha habido personas que ya han reflexionado sobre lo que todos ven pero casi nadie explica, el investigador se siente ayudado por los estudios de estas personas, con independencia de si publicaron en el siglo XVII o en el siglo XX, y se sabe insertado en un amplio círculo de amigos con los que mantiene un diálogo secular, y en el que consiste la ciencia. Así, al mismo tiempo que evita los peligros del autodidacta, amplía el ámbito de sus fuentes, porque sabemos que la reflexión inteligente de hoy o de hace siglos sigue viva en su vitalidad, esto es, operativa en su capacidad de desvelarnos lo que hacemos.

Ciertamente, la mentalidad más extendida en la Edad Contemporánea ha entendido que la historia es como un Saturno que devora a sus hijos, y ha cedido lastimosamente ante el mito del progreso perenne e irreversible. Tantas leyes contianas con estadios de la humanidad en número impar -¿qué tendrá el número tres que le hace siempre simpático?-, tantas leyes doctrinales sobre el avance geométrico de tantas realidades en la historia,

han determinado que hayamos acabado creyendo que e género humano de hoy es como una especie biológic nueva sobre los hombres de tiempo atrás. Esto es falso Cambia nuestra intuición para el valor, cambian tambié las circunstancias de la técnica, y cambian otras vertien tes en las que se expresa la humanidad: Pero la histori nos hace ver que la estructura clientelar de la polític romana se mantiene hoy tal cual, aunque los medios téc nicos y algunas intuiciones morales sean distintas. Y junto a la vida de los partidos, tenemos la permanenci de la mayor parte de las mediaciones humanas, que res ponden a problemas que siempre tratamos de zanja autoritariamente, y que cada cultura renueva con un fuerza que hace olvidar los tiempos anteriores, cuand casi los mismos hombres se planteaban normalmente lo mismos temas. En estos puntos, Sísifo reproduce mejo que Saturno la condición humana perenne.

El pensamiento contrarrevolucionario que expon ahora Enrique V. de Mora se inerva en este esfuerzo d diálogo por desvelar nuestros temas y las respuestas qu hemos dado a ellos. Ruego al lector que no repare sola mente en la crispación de los que negaban la validez d las ideas revolucionarias; y que no se atenga solament a sus propios principios sobre la revolución: Pues revo lución y contrarrevolución son también temas humanos y si la crispación de los contrarrevolucionarios era since ra, no menos lo era el afán de igualdad cívica y polític de los que comenzaron su marcha en 1789. No pierd de vista que no estamos ante individuos, sino ante perso nas, y que toda persona porta en ella de algún mod toda la inteligencia y la dignidad de la humanidad.

Escribía Luis Zapata de Chaves, creo que en el sigl XVI, que el andar con los toros es mucha gentileza y razonable ánimo; porque no es tanto el peligro de la vid

cuanto de la autoridad de andar un caballero por el suelo rodando, y así se aventura más que se gana, porque el peligro es tan poco que no se sabe que en nuestros tiempos hayan muerto toros sino a Mateo Vázquez Coronado, alguacil mayor de Valladolid, que le hirió un toro en una pierna, de que murió en pocos días. Efectivamente, y digo yo que el andar en empresas literarias no sólo lleva al ánimo razonable y a la sin duda mucha gentileza en que se muestra la vida civil, más suave y pasable que no el rudo quehacer del pagano, sino que tampoco es empresa tan arriesgada, porque no sé de nadie que haya muerto en ellas, no sólo en escribir los libros, que es la parte más fácil, sino ni siquiera en leerlos, que es en lo que más cuesta a los naturales de Castilla. Y Enrique de Mora nos ofrece con ésta la ocasión de sosegar el ánimo y de ganar en gentileza, y por esto hemos de estarle agradecidos. Porque si alguno no lo lee ahora, el escrito quedará en algunas bibliotecas privadas y públicas, y pasado el tiempo es más que probable que alguien encuentre sosiego y remedio leyendo sus páginas. *Gratitudinis causa!*

Francisco Carpintero.

Jerez de la Frontera, 22 de diciembre de 2005-12-22

1. CUESTIONES PRELIMINARES

En su obra "Los fundamentos de la libertad", Friedrich Von Hayek elogia las obras de algunos de los más significativos autores conservadores del XIX, y señala la utilidad que para muchos liberales habría significado el estudio de algunos de sus trabajos. Para Hayek, desde una lectura liberal, el mérito de nombres como De Bonald, De Maistre o Donoso Cortés se cifra en haber mostrado la utilidad que encierran las instituciones natural y espontáneamente surgidas, entre las que destaca el lenguaje, el derecho, la moral y diversos pactos y contratos[1]. No obs-

[1] "Por reaccionarias que fueran en política figuras como Coleridge, Bonald, De Maistre, Justus Möser o Donoso Cortés, lo cierto es que advirtieron claramente la importancia de instituciones formadas espontáneamente tales como el lenguaje, el derecho, la moral y diversos pactos y contratos, anticipándose a tantos modernos descubrimientos, de tal suerte que habría sido de gran utilidad para los liberales estudiar cuidadosamente sus escritos". *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial, Madrid, 1998, pág. 509

tante, estos elogios sirven a Hayek para establecer en realidad su clara preferencia por la filosofía liberal, la que, según él, significa una apuesta por el dinamismo del cambio frente a la veneración del pasado característica de los conservadores[2]. Pero el discurso conservador interpreta el pasado también en términos dinámicos, pues aquél pasado concreto que representó el auge del catolicismo en la sociedad europea es para los conservadores el modelo a seguir, la auténtica palanca de futuro, pues sólo tal concepción puede ser nombrada en términos de auténtico progreso, esto es, progreso moral. De ahí que en el discurso conservador la veneración al pasado sea la clave para pensar en una sociedad de futuro, que reproduzca lo más sublime de ese mismo pasado. En definitiva, la recreación de la Cristiandad[3].

---

[2] Precisamente, el trabajo al que nos referimos dentro de la obra citada lleva el significativo título de <<Por qué no soy conservador>>.

[3] A este respecto, John H. Randall traza una imagen de estos autores que se aleja de los tópicos del inmovilismo a ultranza, y así explica como "Esta filosofía era en gran parte apologética, y sus líneas capitales estaban determinadas por la naturaleza del ataque que pretendían repeler. Se había elaborado para justificar la posición de las clases privilegiadas bajo el antiguo régimen, la Corte, la Iglesia y el gran cuerpo de terratenientes. Sus principales representantes no eran reaccionarios: estaban dispuestos a aceptar como justos la mayoría de los reclamos de la clase media, siempre que se les permitiera continuar gozando de sus más importantes privilegios. Aún aceptaban defender dentro de ciertos límites, los derechos de los obreros de la industria contra los negociantes e industriales, a quienes mas detestaban. Como más les preocupaba la defensa de sí mismos que el deseo de conservar los principios tradicionales, estaban dispuestos a aceptar estos nuevos cambios e ideales como hechos consumados. La reacción ciega probablemente no hallará jamás defensa intelectual; pero sin duda puede haber una apología respetable del conservatismo inteligente, por mucho que éste descanse en el prejuicio y la inercia" *La formación del pensamiento moderno*. Trad. de J.A. Vázquez. Ed. Mariano Moreno, Buenos Aires, 1981, pág. 435.

El ataque que el siglo XVIII realiza contra los fundamentos del Antiguo Régimen, sólo se ve contestado con un verdadero espíritu de oposición a partir del estallido de la Revolución Francesa y de sus consecuencias. Es entonces cuando puede decirse que se inicia la reacción seria contra los postulados revolucionarios y liberales[4]. El conjunto de estos pensadores ha sido agrupado bajo diferentes adjetivos. Así, y atendiendo al rótulo general de *Conservadurismo*[5], que ciertamente no expresa la unidad doctrinal que pudiera pensarse[6] puede hablarse de *Historicismo político* o *Filosofía de la Restauración*, *Tradicionalismo* o *Teócratas*[7]. Si tuviéramos que esta-

---

4 Según explica Jonh H. Randall, el conjunto de estas ideas, "aún hoy sigue siendo la más hábil exposición de la filosofía conservadora". *La formación...* cit., pág. 435.

5 Según nos explica T. Bonazzi, "Il sostantivo conservatorismo implica l'esistenza di un concetto, l'aggetivo conservatore più semplicemente qualifica posizioni pratiche od idee: il fatto che ci si serva molto di più dell'aggettivo che del sostantivo deriva dalla varietá di significati attribuiti al primo ed è indice della difficoltá di fissare natura e fini del secondo, al punto che si è portati a negare addiritura la sua esistenza come concetto autonomo e unitario". *Conservatorismo*, en *Dizionario di política*. Diretto da N. Bobbio, N. Mateucci e G. Pasquino. 2ª ed. Utet, Torino, 1983, págs. 228-229.

6 "L'inesistenza di una teoria politica comune a cui facciano riferimento tutti coloro che si autodefiniscono o vengono definiti conservatori, congiunta alla scarsa propensione dei conservatori medesimi a sistematizzare le propie idee e all'abuso che del termine si fa nel linguaggio cuotidiano politico e non, ha portato a ridurre il conservadorismo a un atteggiamento e a studiarlo da un punto di vista psicologico, onde individuare le motivazioni che spingono determinati individui ad assumere posizioni considerate nella pratica politica como conservatrici. *Conservatorismo*, en ob. cit., pág. 229.

7 La denominación de *Historicismo Político* o *Filosofía de la Restauración* la emplea, entre otros, Giorgio del Vecchio. Cfr. *Filosofía del Derecho*. 9ª ed. española corregida y aumentada, revisada por L. Legaz. Bosch, Barcelona, 1980, págs. 110 y stes. Igualmente del mismo autor vid. *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*. Casa editrice A.

blecer una cronología, podemos fijarnos incluso en un fecha prerrevolucionaria como la de 1775. En ella apa rece la obra de Saint- Martin *Des Erreurs*, y con ella se señala el cansancio frente a las ideas revolucionarias individualistas que estallaron en la Revolución France sa[8]. Con ella surge una verdadera literatura contrarre volucionaria y de controversia, y la correspondiente for mulación de una filosofía de oposición al espíritu revolucionario e individualista. En este sentido, pueden citarse, a título de ejemplo, los artículos de Antoine de Rivarol que fueron publicados en el *Journal Politique National* en París, entre 1789 y1790, reunidos como *Tableau de la Rèvolution*; o el libro *Des principes et des causes de la Rèvolution francaise*, escrito por Senac de Meilhan y publicado en Londres en 1790[9]. No puede olvidarse la trascendental aportación de Edmund Burke a través de sus *Reflections sur la Revolution Francaise* obra difundida muy rápidamente por Francia a partir de su publicación en París, en noviembre de 1790. Tras ellos, debemos citar igualmente las *Considérations su*

Giuffré. Milano, 1963, págs. 177 y stes. En cambio, Touchard agrupa a estos autores bajo el calificativo general de tradicionalistas, si bien aclara que el tradicionalismo no es una doctrina inmovilizada e inmutable. A este respecto, distingue varias épocas, una de las cuales es la época de la restauración, en la que se inscriben De Maistre, De Bonald o Lamennais. También utiliza el calificativo de doctrinarios de la contrarrevolución para referirse a Maistre y Bonald. Vid., *Historia de las ideas políticas*. 5ª ed. Tecnos, Madrid, 1988. L.A. Siedentop utiliza el rótulo de *teócratas*. Cfr. Miller, D. (dir), *Enciclopedia del pensamiento político*. Vers. esp. de M Teresa Casado Rodríguez. Alianza Editorial, Madrid, 1989, pág. 58.

[8] En este sentido, Cfr. H. Michel, *L'idée de L'Etat. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution* Troisieme edition, revue. Librairie Hachette, Paris, 1898, pág. 108

[9] Cfr. Luis F. Múgica. *Tradición y revolucion. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*. Eunsa, Pamplona, 1988, págs. 31 y stes.

a nature de la Révolution en France, escrito por el ginebrino J. Mallet du Pan y publicado en Bruselas en 1793, y las no menos importantes *Considérations sur la France*, del saboyano J. de Maistre, uno de los pilares de la literatura de la reacción. Se ha resaltado que todo este pensamiento contrarrevolucionario no obedece a una única y monolítica tradición filosófica, ni siquiera al mismo credo religioso: protestantismo en Burke, calvinismo en el caso de Mallet, o iluminismo católico con adscripción masónica en el caso del Conde De Maistre, ponen de relieve una diversidad de fuentes que, al mismo tiempo de plantear una alternativa global a los planteamientos filosóficos que habían conducido a la Revolución, ofrece también un testimonio lo suficientemente gráfico de la emergencia del denominado "espíritu romántico"[10].

Cuando la Francia, que ha escenificado una de las transformaciones fundamentales de la historia, queda

[10] Sir Isaiah Berlin expresa el espíritu de este momento histórico del siguiente modo: "... un espíritu nuevo e inquieto que pretende irrumpir violentamente traspasando formas viejas y opresoras, una preocupación nerviosa con estados interiores de conciencia en perpetuo cambio, un anhelo de lo ilimitado y lo indefinible, del cambio y el movimiento constantes, un deseo de volver a los orígenes olvidados de la vida, un afán apasionado de autoafirmación tanto individual como colectiva, una búsqueda de medios de expresar un ansia insaciable de objetivos inalcanzables... Un mundo empeñado en rechazar todo lo que es tranquilo, sólido, luminoso, inteligible y enamorado de la oscuridad, la noche, el inconsciente, los poderes ocultos que reinan por igual en la naturaleza externa y en el alma del individuo...". *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Trad. de J.M. Álvarez. Ed. Península, Barcelona, 1992, pág. 104; A. Verdross, por su parte, cifra el nacimiento del romanticismo en la influencia de Edmund Burke, Montesquieu y Justus Möser, sin olvidar a Fichte y Schelling. Cfr. *La filosofía del derecho del mundo Occidental: visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*. Trad. de M. de la Cueva. México, UNAM, 1983, pág. 244.

maltrecha por los esfuerzos revolucionarios y por la consecuencias que se siguieron desde ellos, la mentalidad conservadora y legitimista se manifestó en toda su amplitud, entre 1815 y 1830. El congreso de Viena y la Santa Alianza fueron frutos maduros de esta mentalidad por su guerra declarada al gobierno representativo y su deseo de instaurar un orden presidido por la religión. Se trataría de poner de manifiesto, frente al racionalismo ateo o vagamente deísta de la Revolución y las Luces, un sistema teocrático en el que Dios fuera el origen de toda soberanía, y el Estado una manifestación de Su voluntad. Frente a la exaltación de los derechos del hombre, una Declaración de los Derechos de Dios y un conjunto de valores alternativos y contrapuestos a los típicamente revolucionarios[11]. Entre ellos, la dimensión social del hombre como respuesta a la exaltación de lo individual propia del iusnaturalismo moderno[12]. Aquí vamos a traer las ideas fundamentales del conservadurismo de la mano de algunos de los autores más representativos, ligados a la llamada "época de la Restauración"[13]: De Maistre, De Bonald, Lamennais en su primera época, y

---

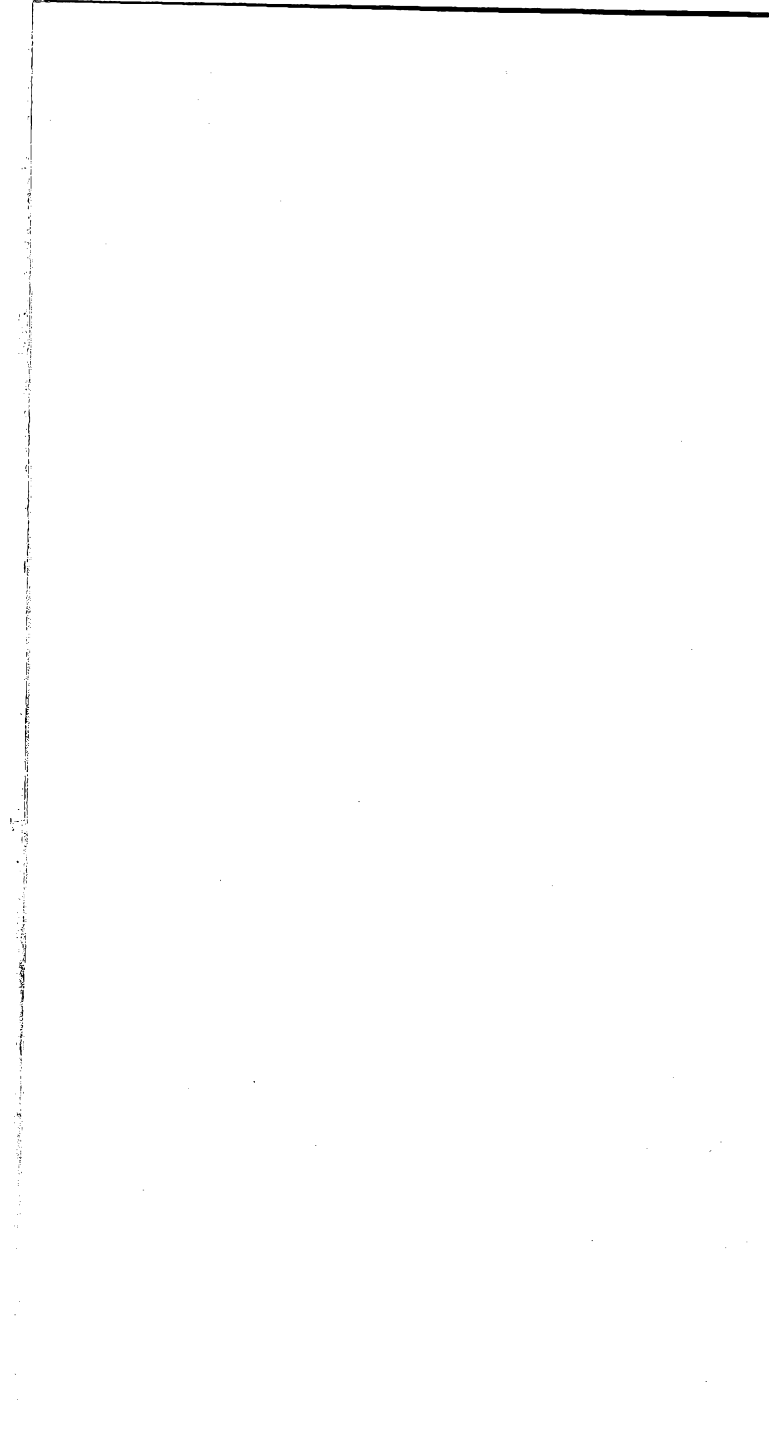
[11] Como expresa L. Dumont, "de l´optimisme au pessimisme, du rationalism au positivismo, de la démocratie abstraite a la recherche de l´organisation, d l´accentuation politique a l´accentuation économique et sociale, de l´athésim ou d´un vague théisme a la quête d´une religión réelle , de la raison a sentiment, de l´independance a la comunión". *Essais sur l´individualisme* Editions du Seuil, Paris, 1983, pags. 108-109.

[12] En este sentido, comenta de nuevo L. Dumont: "En somme, le penseurs français de la première moitié du XIX siècle, furent conduits considérer l´homme comme un éter social, á insister sur les facteurs sociau qui constituent la matière première de la personalité et expliquent en dernie ressort que la societé n´est pas réductible à une construction artificielle base d´individus. Le plus évident de ces facteurs, la langue fut souligné pa Bonald, qui attribuait son origine à Dieu". *Essais*... cit., pág. 112.

[13] En este sentido, J. Touchard, *Historia*... cit., pág. 417.

Chateaubriand son algunos de los nombres que siempre aparecen cuando se trata de aludir al pensamiento conservador, legitimista y teocrático, sin olvidar las aportaciones de Donoso Cortés en nuestras fronteras[14].

[14] Carl Schmitt incluye a Donoso, junto con De Maistre y Bonald en la denominación de filósofos católicos del Estado. Cfr. *Contribución a la filosofía política de la Restauración*, en *Estudios Políticos*. Trad. de F.J. Conde. Madrid, Doncel, 1975, pág. 81.



2. TEMAS DE LA REACCIÓN

Ya hemos hecho referencia a algunas claves. Podría destacarse un doble elemento común en los autores que traemos a estas páginas. Por un lado, un marcado carácter teocrático, que trata de legitimar el poder, y más concretamente el de los soberanos absolutos, bajo la capa de la investidura divina. En íntima unión, resalta el rechazo al liberalismo y a la filosofía que lo impregnaba, la Escuela del Derecho Natural Moderno. Del Vecchio, ha destacado igualmente la influencia del historicismo en su vertiente política, con sus errores de planteamiento[15]. Con carácter general, no puede olvidarse que el pensamiento de la reacción realiza lo que algún autor ha lla-

[15] Según Del Vecchio, "El defecto máximo del historicismo está en eludir la función valorativa, o sea en olvidar que la *explicación* es cosa bien diversa de la *justificación*. Explicada la necesidad relativa o causal de un cierto hecho, todavía no queda solucionado un problema totalmente distinto de aquel, a saber: ¿cuál es el valor del hecho? ¿Es justo o injusto, bueno o malo? Limitando la investigación a la explicación histórica no llegaremos nunca a un criterio de justicia. Contra el historicismo se puede levantar la objeción fundamental ya aducida frente al escepticismo: el espíritu humano no puede aquietarse, ni se ha aquietado jamás con el reconocimiento del nudo hecho. Más allá del reino de los hechos, existe el reino de los valores, y a éste pertenece esencialmente el Derecho". *Filosofía*... cit., págs. 496-497.

mado la reconstrucción negativa de los Derechos Humanos. Esto es, el intento de alterar la base iusnaturalist moderna y su culto a la razón por una interpretación d la historia en clave providencialista. Junto con ello, destacar igualmente el recurso a la idea de lo natural, com manifestación de un orden eterno e inmutable querid por Dios. Este recurso en De Bonald cobrará especiale dimensiones, como veremos, sin olvidar la recurrenci a las metáforas orgánicas (imagen del cuerpo=imagen d la sociedad también en De Bonald)[16]. El tema de la asociación es particularmente querido, como oposición a individualismo liberal. Finalmente, hacer referencia a l evocación de un pasado, anterior a la Revolución y a Protestantismo, que consideran casi como una *aeta aurea*, bajo la preponderancia del Cristianismo, la insistencia en la idea del orden y jerarquía, y la veneració cuasi sagrada por la autoridad y el poder[17]. Con toda l carga apologética y en muchos casos erudita de sus escritos, dirigieron sus esfuerzos a reintegrar al poder religioso a su antiguo poder y esplendor, haciendo hincapi en el "gran error" que había supuesto la Revolución.

---

[16] Éste tema fue común en la filosofía del XIX que reaccionó frente a lo excesos de la abstracción iusnaturalista, y revalorizó lo real concreto. E cauce para ello fue la teoría del organismo, en la que se consideraba a l naturaleza como un Todo "orgánico". Para una mayor explicación acerc de este tema, Vid. Fco Carpintero, *Los inicios del Positivismo Jurídico e Centroeuropa*. Actas, Madrid, 1993, págs. 112 y stes.

[17] Esta adoración al poder es particularmente intensa en un autor com J. De Maistre. Si hacemos caso a John H. Randall, éste afirma: "La clav para comprender el pensamiento de Maistre es la indescriptible fascinació del poder. Ante la fuerza, ante lo existente, no importa qué digan la razón los principios morales, de Maistre se inclina y adora". *La formación...* cit. pág. 438. Incluso se le ha señalado como un precursor del fascismo. Así Vid. I. Berlin, *Jose de Maistre y los orígenes del fascismo*, en *El fuste...* cit., págs. 103 a 166.

3. EL VERDADERO ROSTRO DE LA ANTIGÜEDAD

Indicaba el abate Lamennais que "es una inclinación el hombre sacrificarlo todo á sí mismo, porque natu-mente se prefiere á todo. Luego el principio del interés rticular y el de las obligaciones son esencialmente uestos"[18]. El abate parte de un pensamiento radical-nte antiindividualista, pues no puede darse por verda-ra y moral la regla del interés particular[19]. De aquí que

---

[18] *De la indiferencia en materia de religión*. Obra escrita por Mr. Abbé Fr de la Mennais y traducida de la 4ª edición francesa por Fr José Lasso de la Vega, Dr. en Sagrada Teología y lector en San Francisco de Observancia de Cádiz. 5 tomos, Cádiz 1820, en la Imprenta de la Unión cional. La cita está tomada del t. II, pág. 156. Los 5 tomos se publicaron tre 1820 y 1833. He citado por esta edición, respetando la ortografía y la ntuación de la época, en esta como en las otras obras del mismo período.

[19] "En mil casos exigirá el interes comun que yo desfallezca en la seria, que consuma mis fuerzas y salud, para que otros cojan el fruto; que soloque mis deseos, apetitos y afectos, que padezca en fin y muera: y sta que se me pruebe que la miseria, el padecer, la muerte son en si smos bienes preferibles á las riquezas, á los deleites y á la vida, tendré r falso, por evidentemente falso, que el interes particular, separado del mor de los castigos y de la esperanza de las recompensas futuras, sea gla de las obligaciones, y fundamento de la moral. Si hubiese una region

cualquier ser que no conociese más regla que su interé sería insocial esencialmente. Lamennais realiza estas afi maciones a propósito de las condiciones que debe reuni una buena sociedad, entre las que destaca la renuncia y abandono de sí mismo por parte de cada uno de su miembros, o dicho con otras palabras "el don mutuo sacrificio del hombre al hombre, ó de cada hombre á to dos los hombres"[20]. De ahí que en las naciones cristiana la idea de renuncia y desprendimiento de sí mismo y d consagración se ve unida a la de función pública[21]. Est beneficio que nos reporta el Cristianismo, continú Lamennais, se nos hace tan familiar que apenas nos llam la atención. Pero no tenemos más que asomarnos a la edades precristianas, o paganas, para darnos cuenta de l diferencia negativa que hay entre éstas y el Cristianismo[2 Éste será uno de los elementos característicos de los pen sadores que reaccionan frente al pensamiento ilustrado revolucionario, con su exaltación de los mitos políticos d la Antigüedad. Así, frente a la idealización de los mode los del pasado grecorromano, los nuevos conservadore del XIX tratarán de trazar un cuadro alternativo, basad en la exposición de todos los defectos y lacras de las so ciedades precristianas, para contraponerlas a los beneficio

---

en la cual esta doctrina se hallase universalmente recibida, reinaria en ell una confusion horribilísima en vez del orden, y seria preciso huir de est tierra desventurada, donde el crimen sin remordimiento dominari arrogantemente con nombre de virtud". *De la indiferencia...* cit., t. II, pág 156.

[20] F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 157.

[21] Cfr. F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., ibidem.

[22] "Asi, por un lado se ve la apariencia, y, por decirlo así, la sombra de poder, y en realidad la dominación de la fuerza, *videntur principari. dominantur*; y por el otro la esclavitud... *potestatem habent ipsorum*; carenci ù ausencia de autoridad, ciega violencia, sumisión trémula y servil, y nad de obediencia: he aquí la sociedad pagana". F. de Lamennais, *De l indiferencia...* cit., ibidem.

del Cristianismo. Frente a la indolencia de los salvajes, dirá De Bonald, la actividad de los civilizados[23]. Esta idea la expone De Bonald mas extensamente en otra de sus obras, concretamente en sus *Investigaciones Filosóficas*. Aquí nos dice que el salvaje es turbulento y perezoso, inquieto y ocioso; o duerme o combate. Pero el hombre civilizado es activo sin inquietud, y su espíritu vela en medio aun del reposo que por necesidad da a su cuerpo[24].

Para este autor, exponente arquetípico del pensamiento reaccionario, los pueblos más célebres de la Antigüedad vivían una existencia desfigurada derivada de un mal entendimiento de las leyes naturales. Así, aunque habían retenido el dogma de la existencia de la divinidad, habían caído en la idolatría. Igualmente, habían trocado el dogma del sacrificio en homicidio, del poder paternal en el despotismo del derecho sobre la vida de sus hijos, y habían convertido el poder político en esclavitud. De Bonald considera que estas experiencias no pueden repetirse, toda vez que el cristianismo ha aclarado definitivamente las conciencias acerca de lo permitido y lo prohibido. Por tanto, todo conocimiento sucesivo de la verdadera ley no puede venir más que de los preceptos establecidos por la religión cristiana, que se convierte así en un instrumento de iluminación de las conciencias[25].

---

[23] "La paresse et l'indolence sont le caractère dominant des peuples sauvages, l'activité soutenue celui des peuples civilisés". L.A. De Bonald, *Legislation Primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, suivie de divers traites et discours politiques*. 3 vols.. 3ª ed. Librairie D'Adrien Le Clero et Cie, Paris, 1829.

[24] Cfr. L.A. De Bonald, *Investigaciones filosóficas sobre los primeros objetos de los conocimientos morales*. 2 vols. Trad. del frances al castellano por D.J.P.V. Imprenta Real, Madrid, 1824.

[25] Cfr, *Legislation Primitive*... cit., t. II, pág. 14, f.

Lamennais destaca el carácter opresivo que tenían las legislaciones de los pueblos paganos para los débiles. Según el abate, la razón estribaba en que al ser las leyes la expresión de la voluntad del más fuerte, no podían tener otro objeto que la protección de sus intereses. Así, escribe, la esclavitud, oprimiendo la debilidad y la flaqueza de la condición, protegía el orgullo del hombre libre, y la poligamia y el divorcio oprimían la debilidad del sexo protegiendo los deleites y caprichos del marido[26]. Pero existen otros factores a tener en cuenta. Uno de ellos es la impiedad. Según nos explica él, los pueblos que no tenían fe alguna fueron voluptuosos, y todos los pueblos voluptuosos se precipitan en la crueldad, y olvidan o ignoran los más elementales deberes de humanidad[27]. Este proceder tiene su fundamento en la primacía de la sensualidad[28]. Chateaubriand se fija en el pueblo romano, y afirma que aquella facilidad para morir que tanto se ha admirado de ellos es una consecuencia de la extinción absoluta del sentido moral. Él entiende que en los pueblos corrompidos son siempre comunes los suicidios "porque el hombre reducido al

[26] Cfr. *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 93.

[27] "La Grecia culta y sabia envia á Sócrates al suplicio, porque anunciaba la unidad de Dios; y esta misma Grecia coronada de flores, degüella víctimas humanas, y cubre todo su suelo con altares infames". *De la indiferencia...* cit., t. I, pág. 9.

[28] "Siempre la sugecion y esclavitud á los sentidos produce una fuerte oposición á las verdades morales é intelectuales; sin que sea necesario buscar en otra parte la causa del odio arraigado, que en todos tiempos tuvieron al cristianismo ciertos individuos y ciertos pueblos. Este es el combate eterno, el combate de muerte *de la carne contra el espíritu*, de los sentidos que la Religión cristiana trabaja para reducir á servidumbre, contra la razón que ella misma liberta, ilustra y diviniza; porque, tanto en sus dogmas como en sus preceptos, no es mas que el conjunto y la esplicacion de todas las verdades útiles al hombre". F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., ibidem.

instinto del bruto, muere con la misma indiferencia que éste"[29]. Junto con esto, cabe referirse también al infanticidio o a la avaricia[30] Por eso, aunque pueda guardarse una cierta tendencia a suponer que su orden político fue mejor que el nuestro, su orden moral no guarda ni punto de comparación con el producido por el Cristianismo entre nosotros. El Cristianismo es el principal factor que garantiza la conservación del sentido moral frente a la decadencia de los pueblos antiguos[31]. Dicha decadencia fue palpable en los romanos debido a sus costumbres, y por eso el balance entre los pueblos antiguos y modernos es mas positivo para éstos[32].

El juicio de J. de Maistre sobre los griegos tampoco es muy positivo: ni en lo militar, ni siquiera en lo filosófico, ni en lo musical existen motivos de alabanza[33]. De

---

[29] *Genio del Cristianismo.* 2 tomos. Mellado Editor, Madrid, 1850, t. II, pág. 298.

[30] Chateaubriand refiere el siguiente episodio, tomado al parecer de Cicerón: "Scapcio habia prestado algunas sumas al senado de Salamina; mas no habiendo podido éste reintegrarle en el término aplazado, Scapcio le tuvo sitiado tanto tiempo por una partida de caballeria, que muchos senadores murieron de hambre. El estoico Bruto, que tenia algunos negocios con aquel concusionario, se interesó por él con Ciceron, quien no pudo menos de manifestársele indignado". *Genio...* cit., t. II, pág. 298.

[31] "Y siendo la moral en fin el principio fundamental de toda institución social, jamás llegaremos á la depravación de la antigüedad mientras seamos cristianos". F. R. de Chateaubriand, *Genio...* cit., t. II, pág. 299.

[32] "Si los romanos, pues, cayeron en servidumbre, únicamente lo debieron atribuir a sus costumbres. La bajeza produce lo primero la tiranía, y por una justa reaccion, la tiranía prolonga después la bajeza. No nos quejemos, pues, del estado actual de la sociedad; el pueblo moderno mas corrompido es un pueblo de sábios y gentes honradas, comparado con las naciones paganas. F.R. de Chateaubriand, *Genio...* cit., t. II, págs. 298-299.

[33] Vid. *Del Papa*, 2 tomos, seguida de la obra *De la Iglesia Galicana en sus relaciones con la Santa Sede*. Traducida al español por los Sres. editores de la Biblioteca de Religión, y ahora corregida teniendo a la vista el original francés. Libreria Religiosa de P. Riera, Barcelona, 1856. t. II, págs. 63 a 69.

Maistre detiene su atención, entre otras cuestiones, en una cualidad particular que él observa en el carácter griego, y que lo distingue a su juicio de todas las naciones del mundo: el espíritu de división. Dicho espíritu ha producido "su inaptitud para toda grande asociación política ó moral"[34]. Por eso, puede afirmarse que nunca tuvieron el honor de ser un pueblo, pues su espíritu de división era más poderoso, y se extendió tanto a la política como a la filosofía e incluso a la religión[35]. Así, nos dice e

[34] J. de Maistre, *Del Papa*... cit., t. II, pág. 74.

[35] "Ellos brillaron de esta forma porque les era natural, y porque las naciones nunca se hacen célebres, sino bajo la forma de gobierno que les es propia. La diferencia de los dialectos anunciaba la de los caractéres, igualmente que la oposición entre las soberanías; y este mismo espíritu de división se introdujo en la filosofía, que se dividió en *sectas*, como se habia dividido la soberanía en pequeñas repúblicas, independientes y enemigas. Como esta voz *secta* se traduce en griego por la de *herejía*, los griegos introdujeron esta voz en la religión; y así dijeron: *la herejía de los arrianos*, como en otro tiempo habían dicho *la herejía de los Estóicos*. De este modo corrompieron una palabra inocente por su naturaleza, y fueron *herejes*, es decir, *divisionarios* en la religión, como lo habian sido en la política y en la filosofía". J. de Maistre, *Del Papa*... cit., t. II, pág. 74. F. de Lamennais, por su parte, nos traza el siguiente cuadro de la vida política griega: "Un odio furioso sublevaba unos contra otros los estados, y á las guerras esteriores se juntaban las intestinas. Toda la materia de los escritos de estos historiadores se reduce uniformemente á sediciones, conspiraciones, proscripciones y carnicerias. No se citará una ciudad que no estubiese dividida en muchos bandos, tanto mas encarnizados é implacables, cuanto en una población poco numerosa los odios pùblicos se convierten en rencores personales. Triunfando cada partido á su vez, hacia sufrir al más debil la pena y venganza no solo de la presente caida, sino tambien la de los triunfos anteriores; y la condición mas dulce que podian esperar los vencidos era el destierro, al que siempre acompañaba la confiscación de bienes. De aqui aquellas crueldades, cuya idea sola nos asombra, y aquellos usos atroces que los legisladores combatieron con otros usos infames. Por manera que habian llegado á tal esceso de indigencia moral, que ya no se hallaba otra cosa que oponer al crimen mas que el vicio". *De la indiferencia*... cit. t. II, pág. 80.

autor, "La historia no nos manifiesta entre ellos mas que algunas poblaciones soberanas que se degüellan unas á otras, y que nunca pudieron reunirse". De ahí que "tanto por el carácter como por las armas, las naciones occidentales siempre la han sobrepujado con exceso"[36]. Para De Maistre el verdadero peligro que supone la cultura griega para Occidente estriba en la transmisión del espíritu pagano y ateo[37]. Por esto, no resulta extraño que Lamennais se sorprendiera de que hubiera quien se atreviese a celebrar unas doctrinas de la cual nunca salieron más que calamidades y delitos[38], porque a pesar de su brillo aparente, los griegos no hacían sino mudar de esclavitudes bajo una falsa apariencia de libertad[39]. El jui-

[36] J. De Maistre, *Del Papa*... cit., t. II, pág. 73, tanto una como la otra cita entrecomilladas.

[37] ¿No fue la Grecia *la encantadora de las naciones*? ¿No se encargó ella de transmitir á la Europa las supersticiones del Egipto y del Oriente? ¿Por ella no somos aun paganos? ¿Hay una fábula, una locura, un vicio que no tenga su nombre, su emblema ó máscara griega? Y para decirlo de una vez, ¿no es la Grecia la primera que tuvo el horrible honor de negar á Dios, y de prestar una voz temeraria al Ateismo, que no había aun osado tomar la palabra delante de los hombres?". *Del Papa*... cit., t. II, pág. 85.

[38] ¿Cómo es que hay quien se atreva á celebrar una doctrina, ya tantas veces probada por la práctica, y de la cual nunca salíeron mas que calamidades y delitos? Mirad esa Grecia tan culta, tan sabia, suponiendo que la filosofia sea la sabiduría, vedla tal, cual nos la pintan sus propios historiadores. No se hablaba en toda ella mas que de independencia, y herbian en esclavos sus ciudades y campos, se encadenaban naciones enteras á la estatua de la libertad. Mas no era bastante vender al hombre ó darle en cambio de viles animales, los Griegos mas virtuosos le degollaban para acostumbrar la juventud á derramar sangre, y le envilecian para dar leciones de moral á la infancia". Cfr. *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 79.

[39] ¿Y lograron al menos estos barbaros propietarios, cuya principal riqueza consistia en rebaños de criaturas humanas, lograron al menos lo que con tanto ardor buscaban? Se decian y se creian libres, y, en la inconstancia perpetua de sus instituciones arbitrarias, no hacian mas que mudar de yugo, pasar de una tirania á otra y sufrirla bajo todos sus aspectos,

cio final de este autor no puede ser más adverso: "La historia instructiva de esta nacion célebre no es otra cosa que la historia de los delitos y desgracias"[40]. De aquí el rosario de instituciones que no eran más que emanaciones de esta concepción general: la esclavitud, que "oprimiendo la debilidad y flaqueza de la condición, protegía el orgullo del hombre libre"[41], así como la poligamia y el divorcio, que "oprimiendo la debilidad del secso, protegían los deleites y caprichos inconstantes del marido"[42]

La cuestión de la esclavitud es tratada con la dureza que merece. En algún caso, algún autor como José de Maistre plantea la cuestión desde una doble perspectiva. Así el saboyano considera a la esclavitud como un *socorro extraordinario* para gobernar a los hombres como cuerpo de nación, es decir, en cuanto

---

unas veces sujetos á uno solo, otras, y esto era lo mas duro, esclavizados por una multitud envidiosa, insolente y caprichosa". Cfr. F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., ibidem.

[40] *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 80. Consecuentemente con este dictamen, la descripción de la sociedad no puede ser mas fiel al mismo: "Un odio furioso sublevaba unos contra otros los estados, y á las guerras esteriores se juntaban las intestinas. Toda la materia de los escritos de estos historiadores se reduce uniformemente á sediciones, conspiraciones, proscripciones y carnicerias. No se citará una ciudad que no estubiese dividida en muchos bandos, tanto mas encarnizados é implacables, cuanto en una población poco numerosa los odios publicos se convierten en rencores personales. Triunfando cada partido á su vez, hacia sufrir al mas debil la pena y venganza no solo de la presente caida, sino tambien la de los triunfos anteriores; y la condicion mas dulce que podian esperar los vencidos era el destierro, al que siempre acompañaba la confiscación de bienes. De aquí aquellas crueldades, cuya idea sola nos asombra, y aquellos usos atroces que los legisladores combatieron con otros usos infames. Por manera que habian llegado á tal esceso de indigencia moral, que ya no se hallaba otra cosa que oponer al crimen mas que el vicio". Ob. cit., ibidem.

[41] F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 93.

[42] F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., ibidem.

miembros de una comunidad política, y este *socorro* es producto de la necesidad del orden de cosas imperante antes de la llegada del Cristianismo[43]. Este orden de cosas y su necesidad era conocido por el sentido común universal, motivo por el que jamás fue combatido ni por las leyes ni por el raciocinio[44]. La aparición del Cristianismo inició la mudanza de las costumbres, y consecuentemente abrió una guerra continua a la esclavitud. Pero hay que notar que tal guerra se realizó siempre con lentitud, para evitar los trastornos inherentes a todos los cambios repentinos y bruscos[45]. En cambio, para Lamennais, la evidencia no se decanta por la necesidad de la esclavitud en una determinada situación histórica, sino al contrario, por la libertad y la igualdad natural de los hombres. Este autor realiza una interesante contraposición entre la fe cristiana y la libertad, a propósito de la cuestión de la esclavitud. Ésta ha estado fundada por espacio de más de veinte siglos en la sociedad, merced a la acción de la razón. En cambio, el gran beneficio de la abolición se debe al Cristianismo, pues es Dios quien ha querido que la persona

---

[43] "*El gobierno solo no puede gobernar*. Esta es una máxima que se hallará mas incontestable cuanto mas se medite sobre ella. Él tiene, pues, necesidad de valerse, como de un ministro indispensable, o bien de la esclavitud, que disminuye el número de las voluntades que obran en el Estado, ó bien de la fuerza divina, que por una especie de *ingerto* espiritual neutraliza la natural aspereza de estas voluntades, y las pone en estado de obrar juntas sin perjudicarse". *Del Papa*, cit., t. I, pág. 331.

[44] Cfr. *Del Papa*... cit, t. I, pág. 328.

[45] "El Cristianismo que obraba divinamente, por la misma razón obraba con lentitud, porque todas las operaciones legítimas, de cualquier género que sean, se hacen siempre de manera imperceptible. Por donde quiera que se note ruidos, alborotos, estrépito, impetuosidad, destrucciones, etc., puede creerse con seguridad que el crímen ó la locura son los que obran". J. de Maistre, *Del Papa*... cit., t. I, pág. 330.

fuese libre y tuviese fe en la libertad[46]. Por eso, para De Maistre, el Cristianismo ha realizado lo que él llama la manumisión sobrenatural[47].

Pero la guerra a la esclavitud opera en una doble dirección. No sólo se dirige a la perfección política del hombre, pues existe otra cosa más elevada, como es la perfección moral. El pensamiento del conde De Maistre nos muestra así a la política como una derivación de la moral[48]. Para este autor, el reinado de la esclavitud impide la existencia de una verdadera moral "á causa del imperio desordenado del hombre sobre la mujer". Esto produce la indeseable degradación del sexo femenino, y la gestación de un círculo vicioso en el que ambos sexos quedan atrapados[49]. Por ello la política de cualquier Estado debe dirigirse a proteger los vínculos familiares frente a toda degradación, ya sea mediante la esclavitud o a través de otras prácticas. En este contexto se entienden las invectivas lanzadas por el Vizconde De Bonald contra la ley del divorcio, pues a su juicio, el Estado no tiene competencias para disol-

---

[46] "El raciocinio, lejos de dársela (se refiere a la fe) hubiera remachado para siempre sus cadenas, pues que raciocinando sobre el orden social el mismo Rousseau establece en un pasage... la necesidad de la esclavitud. Si pensaba asi en Francia, y en el siglo diez y ocho de la era cristiana ¿se cree que en Roma bajo el gobierno republicano le hubiera inspirado el paganismo opiniones mas generosas?. F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 144.

[47] Cfr. *Del Papa*, cit., t. I, pág. 330, nota 1.

[48] Cfr. *Del Papa*, cit., t. I, pág. 332.

[49] "Donde quiera que nuestro sexo pueda mandar el vicio, no puede haber verdadera moral, ni verdadera dignidad de costumbres. La mujer que lo puede todo sobre el corazón del hombre, le devuelve toda la perversidad que recibe de él, y las naciones se corrompen en este *círculo vicioso*, del cual es imposible radicalmente que salgan por sus propias fuerzas". *Del Papa*, cit., ibidem.

:r los vínculos familiares, sino tan sólo para afirmar-s[50].

[50] "Aprovechémonos de esta sabia lección (se refiere al principio de que si el legislador establece un principio diferente del que nace de la naturaleza, el Estado no cesa de vivir en agitación); atrevámonos á pensar como seres racionales, y á decir como hombres libres que el Estado no tiene poder alguno sobre la familia sino para afirmar sus vínculos, nunca para disolverlos; y que si el Estado destruye la familia, la familia se venga á su vez y mina verdaderamente al Estado. No disputamos al gobierno el poder terrible, pero necesario, de aniquilar nuestras familias sacrificando á su defensa á los que la naturaleza destinaba á perpetuarlas, y que habíamos criado con otras esperanzas; pero le disputamos el derecho de corromperlas, destruyendo la autoridad del marido, la subordinación de la mujer, la dependencia del hijo, y privándonos del asilo de las virtudes domésticas contra la depravación pública; y puesto que al fin es preciso decirlo, se ha hablado demasiado á los pueblos de reclamar sus derechos, y tal vez no se les ha hablado del deber que tienen de defender sus virtudes". Vid. L.A. De Bonald, *Del divorcio en el siglo XIX*. Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845, págs. 112 y stes.

4. CONTRA AUTONOMÍA SOCIABILIDAD

Una de las constantes en toda la filosofía conservadora surgida tras los excesos de la Revolución Francesa, es la afirmación de la sociabilidad humana. Sólo que, a diferencia del discurso iusnaturalista moderno anterior, las bases sobre las que hacen descansar tal hecho son diferentes. La vida social, no será entonces el producto de un pacto o la consecuencia de un estado de precariedad e inseguridad, sino algo propio de la naturaleza humana, sobre lo que no es posible consensuar. Pero tanto en su discurso como en los argumentos que emplean, destacan serios fallos. Por eso interesa para nuestra exposición poner de manifiesto las serias lagunas de las que adolece el pensamiento conservador, en relación a la historia de las ideas jurídicas. En realidad, el pensamiento reaccionario no es consciente de que todo ese conjunto formado por las ideas contractualistas, la exaltación de la libertad o el individualismo no era algo totalmente nuevo en la historia del pensamiento. Su desconocimiento no les llevaba a saber que se enfrentaban a unos modos de entender la sociedad que arrancaban del Derecho Romano, del Ius Commune y de juristas y teólogos entre los siglos XI a XVII. Así, la reflexión sobre la libertad

natural del hombre estaba ya presente en Acursio y en otros juristas bajomedievales como Bártolo de Saxoferrato. Y la invocación a una etapa presocial, Status Naturae, la encontramos igualmente en los juristas a partir de Baldo de Ubaldis. Más adelante, hacia el siglo XVI, vemos como Fernando Vázquez de Menchaca afirma que toda sumisión legítima sólo lo es a través de un pacto. Frente a esto, los reaccionarios decimonónicos, sin apoyo en toda la ciencia jurídica anterior ni en la teología escolástica, vieron sólo en Rousseau el orígen de todas las ideas que combatían, sin tener conocimiento de todo el proceso de génesis jurídica de ideas como libertad, pacto, naturaleza, así como el tránsito de las mismas a la Edad Moderna[51]. Destaca con esto, no sólo su falta de formación jurídica, sino su empeño de volver a comenzar desde cero la reconstrucción intelectual de las sociedades humanas, al carecer de cultura en la que apoyarse.

Volviendo a la idea de la vida social como ínsita en la naturaleza humana, de nuevo es el primer Lamennais, antes de su conversión al Catolicismo Liberal, quien aporta el esquema fundamental. Según nos explica en su argumentación, no siempre diáfana, la inteligencia se desenvuelve únicamente por la palabra o el testimonio, y el testimonio no existe sino en la sociedad; luego es natural al hombre vivir en sociedad. Por eso hubo necesariamente sociedad entre Dios y el primer hombre, mediante la que Dios le habló, dándole testimonio de su ser[52]. Esta primera sociedad establecida, es la base de

[51] Sobre estas cuestiones, Vid. F. Carpintero, *Sobre la génesis del derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XIV-XVII*, en "Anuario de Filosofía del Derecho" (en adelante AFD) 18 (1975), págs 266 y stes. y 293 y stes

[52] Cfr. F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. III, pág. 142.

todas las demás y su razón de existir. A través de ella Dios ha comunicado sus verdades y leyes, y por esto dichas verdades no pueden perderse en ninguna sociedad sin que ésta se destruya[53]. Pero la fuerza de estas verdades no se basa sólo en el testimonio, pues éste no tiene fuerza ni efecto sino por la autoridad. "Luego, asi como no hay autoridad sino en la sociedad, la sociedad no existe sino por la autoridad, luego donde quiera que no hay autoridad no hay sociedad"[54].

Según Lamennais, debemos considerar la existencia de dos sociedades, basadas en las relaciones del hombre: con Dios y con sus semejantes. Así, podemos hablar de una sociedad política o civil, relativa al tiempo, y una sociedad espiritual relativa a la eternidad. Cada una de estas sociedades posee su autoridad, y, lo que es más importante, "éstas dos autoridades son infalibles cada una en su órden"[55]. Aquí la exposición del abate entra en contradicción, pues afirma como la sociedad política atestigua las verdades contingentes, mientras que la espiritual lo hace con las verdades inmutables. No se entiende entonces la relación entre discurso infalible, política y verdad contingente. Pero con independencia de esta cuestión, queda claro el punto de partida, en palabras de De Bonald: "La nature fait naître l'homme en societé, et ses vices l'isolent. Nos philosophes, au contraire, commencent par isoler l'homme, et lui font inventer la societé"[56].

---

[53] Cfr. F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., ibidem.

[54] F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., ibidem.

[55] F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., págs 142-143.

[56] L.A. De Bonald, *Legislation Primitive*... cit. t. I, pág. 331.

La sociedad se convierte así en la realidad de la que depende el desarrollo de la vida, tanto física como intelectual. Los medios de los que se vale toda sociedad para su conservación son la autoridad y la fe, como condiciones necesarias de la existencia[57]. Pero no puede olvidarse que toda sociedad no debe ser sino el reflejo de la más importante sociedad entre Dios y el hombre. De nuevo es la palabra con tintes solemnes de Lamennais quien desarrolla tal idea: Dios ha creado al hombre, por lo que existe una sociedad entre éste y su Creador. Pero además, existe otra sociedad formada por todos los hombres, unidos a través del vínculo de procedencia de un mismo Dios creador[58]. De aquí el sinsentido de considerar al hombre solo y separado de sus semejantes y de Dios: "Yo veo su ser que en todas partes huye del: no hay ya para él certeza, no hay verdad, no hay pensamiento, no hay palabra; es un fantasma mudo!... *No, no es bueno que el hombre esté solo*"[59]. De nada sirve presentarnos hipótesis extravagantes de hombres aislados para corroborar la hipótesis de la supuesta naturaleza contingente de la sociedad, pues ser hombre no es sólo tener un determinado aspecto y realizar unas funciones básicas y comunes a todos los animales. Ser hombre, en el más completo sentido de la palabra, es poder participar de la vida

---

[57] Cfr. F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. III, pág. 68.

[58] "Nosotros no tenemos ni vida, ni movimiento, ni aun ser sino en él: como emanación noble de su sustancia, nuestra razon no es mas que su razon, del mismo modo que nuestra palabra no es mas que su palabra. Si alguna cosa grande somos, y yo principio ya á comprender esta sentencia. Hagamos al hombre á nuestra imagen y semejanza. *Hagamos*: aquí hay deliberacion consejo, alguna sociedad elevada y secreta, cuyo vínculo es tambien la palabra". F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. III, pág. 68.

moral e intelectual, como dones de la sociedad[60]. Por contra, la imagen de un hombre rompiendo todos los vínculos de dependencia para no depender más que de sí mismo sólo excita la compasión. Es la viva imagen de la nada, de quien ha roto sus lazos y el orden necesario, para arrojarse a un triste destino; de quien ha renunciado a la grandeza de su ser con otros para precipitarse en la esclavitud[61]. Pero esta descripción no se

---

[59] F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., ibidem.

[60] "Que importa que se citen tres ó cuatro animales con rostro humano encontrados en los bosques, donde sin ideas, sin habla, movidos por ciegos apetitos pastaban con las bestias; esto ciertamente no es ser hombre: Ademas, estos seres imperfectos pertenecían originariamente á la sociedad, y la debian con el nacimiento la primera educación; porque nadie pretenderá que un niño, arrojado á los bosques al salir del seno de su madre, privado de toda fuerza y experiencia, haya podido subsistir por espacio de dos dias.

Mas, repito, que no es aquí donde hemos de buscar al hombre; comer, digerir, dormir, no es su único destino, y creo no habrá dificultad en permitirle otras funciones: sería tambien demasiado rigor desheredarle de una vez del pensamiento, de la palabra, de la virtud, de la esperanza y del amor. Y ya hé probado que todas estas cosas son dones de la sociedad. Para amar es necesario conocer, para conocer es preciso haber oido ó visto hablar; porque lo mismo se habla á los ojos que á los oidos, y la escritura no es otra cosa que la palabra figurada. Asi fuera de la sociedad, la vida moral é intelectual se apaga lo mismo que la vida fisica, y el hombre separado de sus semejantes muere en un todo". F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. III, pág. 78.

[61] "Tan grande como aparece el hombre cuando se le contempla en sus relaciones con sus semejantes, en medio del órden de que forma parte, tanta compasión inspira, cuando rompiendo los vínculos de esta noble dependencia no quiere ya depender mas que de sí mismo. Huyendo toda sociedad, y privado de los bienes de que participaba como ser social, despojado, desnudo, lleva consigo al desierto una triste soberanía, que no es mas que la esclavitud de todas las miserias. Andará este soberano, este espíritu sin dueño buscando acá y allá en la noche algunas verdades perdidas para alimentar su razon moribunda; pero es inútil: estando solo nada es, nada puede, ni aun vivir". F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. III, pág. 93

refiere sólo a la sociedad considerada en su aspecto civil o político. Cuando el hombre abandona la sociedad religiosa, va decayendo por diferentes estados: herejía, deísmo, ateísmo y escepticismo universal, "último término donde acaba el ser inteligente"[62]. Este proceso trae su causa en la independencia de la razón. Cuando no se consulta más que a ella sola, el hombre se instala en una situación contra la naturaleza, es decir, contra Dios, que es la mayor autoridad, revelador al hombre de la verdad a través de la palabra[63]. Si el hombre se separa de la sociedad con Dios mediante el libre despliegue de una razón autosuficiente, la razón muere: ha violado la ley del testimonio o de la autori-

---

[62] F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. III, págs. 94-95.

[63] En la filosofía de Lamennais, el término *palabra* es uno de los conceptos clave de sus reflexiones. A través de sus escritos, el abate da a este término un significado plural pero dotado al mismo tiempo de unidad. Así la palabra es el vínculo entre Dios y el hombre, pues la revelación de Éste a aquél se produce a través de la palabra, desde el primigenio "hágase" que expresa la fuerza divina creadora de todo el universo. Pero la palabra es también un vínculo que une a la sociedad con Dios y el hombre, pues no cabe olvidar que en el pensamiento del francés la sociedad tiene un orígen divino y no meramente convencional. La palabra es entonces un don que la sociedad, entendida como voluntad de Dios, otorga al hombre. De ahí que el estado a-social no es una situación originaria, sino una degradación de seres imperfectos que pertenecían originariamente a la sociedad. Finalmente la palabra es la unificadora de la inteligencia humana y el vehículo de transmisión de las verdades eternas y necesarias que el hombre recibe de Dios, y que conserva y transmite a través de la sociedad. Así, frente a la actitud típica de los autores del primer tercio del XIX, que presentan al derecho, la moral... como creaciones espontáneas de la sociedad, caso de Savigny, Lamennais intenta la vía intermedia de reconocer el papel de la sociedad, pero mediante la voluntad divina. Vid, en este sentido, *De la indiferencia...* cit., t. III, págs. 68 y stes y 141 y stes.; F. Carpintero, *Los inicios del positivismo jurídico en Centroeuropa*. Actas, Madrid, 1993, págs, 42 y stes y 120 y stes.

dad, que es ley divina[64]. Pero también cierra el paso a la posibilidad de la más completa educación, la que corresponde al hombre en plenitud de su ser, es decir, ejerciendo su sociabilidad. Ésta es tan necesaria como el sustrato físico, de tal modo que entre lo físico y lo social se da una estrecha relación de dependencia[65]. Con su habitual tendencia a las relaciones de este tipo, De Bonald nos dice que la educación es la forjadora de nuestro espíritu social, así como las instituciones políticas y religiosas son las que forman la educación. Porque la organización nativa, es decir, nuestra constitución natural al nacer, nos hace robustos o débiles, pero la educación social nos hace buenos o malos. Por eso puede decirse que si la naturaleza nos da cerebros, la sociedad nos da pensamientos, "y en cierto modo forma al hombre físico para el hombre inteligente"[66]. Así sucede que al orden físico de la naturaleza sucede el orden moral de la sociedad. Esta sustitución de lazos físicos por morales puede entenderse mejor si contemplamos el suceso del nacimiento[67].

---

[64] "No hay ley más general; no admite escepción alguna, y abraza la duración toda de nuestra existencia. Si el hombre ciego y corrompido no pretendiese sustraerse á ella se cumplirían sus magníficos destinos sin esfuerzo. F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. III, pág. 138.

[65] "La organización física del hombre nos ilustra también acerca de su destino social; y en la cuna del niño, que acaba de nacer, vemos la cuna de la sociedad". L.A. De Bonald, *Investigaciones filosóficas*... cit., t. II, pág. 107.

[66] L.A. De Bonald, *Investigaciones*... cit., t. II, pág. 11.

[67] "Porque cuando este ser, aun para todos invisible, llegó ya al término fijado para su nacimiento, y cuando todos los órganos estan formados (pues se observa que los que nacen antes de tiempo tienen casi todos algún órgano imperfecto) la madre y el hijo se separan el uno del otro; el lazo, que

hasta físicamente les unia, se rompe, y un lazo moral le sustituye; de donde viene que, por do quiera que este lazo moral no tiene vigor, cesan las afecciones naturales; y el infanticidio, permitido tal vez por las leyes, ó tolerado por las costumbres, aguarda al niño al mismo umbral de la vida. Mas cuando la naturaleza abandona el niño á sí mismo después de haberle producido, su otra naturaleza, y la única desde entonces, la sociedad, le acoge para conservarle la vida, y principalmente para formar su razon. La que le parió no es ya solo la hembra de su especie, es la madre de un hombre. El hombre hasta entonces solo marido, ya es padre. Comienza un nuevo orden de cosas, el orden moral...". L.A. De Bonald, *Investigaciones...* cit., t. III, pág. 108.

5. HOMBRE-SOCIEDAD. DE NUEVO LOS "STATUS"

Se trata de lograr la más exacta demostración de la indisolubilidad de los lazos que ligan al individuo con el medio social, incluso estableciendo un paralelismo que venga a demostrar que el camino vital del hombre y la sociedad son idénticos. Siguiendo este esquema argumental, De Bonald es quien mejor nos dibuja la unión humana y social. Partiendo de su conocida definición del hombre como una inteligencia servida por órganos, este pensador entiende que en ella se presenta al hombre bajo su relación más noble, pues expresa la superioridad del espíritu sobre la materia y la relación de analogía entre la constitución natural del hombre y de la sociedad[68]. Pero para llegar al final de nuestra exposición, debemos detenernos primero en observar al hombre. Éste va pasando por diferentes estados vitales. Tenemos así la infancia, la adolescencia y la virilidad. El hombre nace imperfecto, porque sus pensamientos no obedecen a una voluntad determinada y sus movimientos o actuaciones no tienen una meta general y determinada. Desde este

[68] Cfr. L.A. De Bonald, *Investigaciones*... cit., t. I, págs. 185-190.

estado, pasa a otro caracterizado por la afirmación de la voluntad y el menosprecio de la razón, acción sin fuerza y sin virtud, como lo denomina De Bonald, o la edad de un infante robusto, según la denominación de Hobbes a la que se refiere el Vizconde[69]. Finalmente, el hombre logra su estado natural o de madurez, en el que se alcanza el equilibrio entre razón y voluntad y entre virtud y acción. Pues del mismo modo podemos decir que la sociedad pasa por estos tres mismos estados, en los que sus leyes comienzan por ser imperfectas y débiles y, mediante el progreso, acaban siendo el fruto de la sabiduría y la prudencia[70].

Esta explicación de De Bonald se ajusta al esquema típico que siguieron los teóricos de la Escuela Moderna del Derecho Natural en el siglo XVIII, y que retoman los autores católicos que reaccionaron frente a este iusnaturalismo. Es la teoría del estado natural y los estados adventicios. Por esto, la filosofía contrarrevolucionaria muestra así su continuidad con la apologética antiilustrada. Los testimonios en uno u otro sentido son muy variados. Desde el campo iusnaturalista moderno, un autor como I.G. Daries explicaba que los hombres pueden ser considerados bien en sí mismos o con relación a otros. En el primer caso, hablamos de estado natural de soledad, y en el segundo de estado so-

[69] Este es un planteamiento similar al que Hegel realiza posteriormente en su obra *Principios de la Filosofía del Derecho*: los diferentes momentos del concepto de voluntad, desde lo que él denomina "derecho abstracto" al posterior de la "moralidad". En aquellos momentos históricos de fuerte reacción conservadora éstas eran tesis muy comunes. Vid, G.W.F. Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad. de J.L. Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975. parágrafos 34 y stes y 105 y stes.

[70] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislation Primitive*... cit., t.I, págs. 408-409.

cial absoluto[71]. Desde los católicos, Ignatius Schwarz explica que el status de los hombres en general no es otra cosa que cierta condición de vida que puede considerarse de dos maneras: meramente natural, en el que el hombre se mantiene por la mera naturaleza, e independiente de cualquier otro acto propio o ajeno que sea restrictivo de la libertad congénita, o de modo adventicio, estado al que el hombre accede y en el que tiene restringida su libertad por sí o por los demás[72]. Anselmo Desing, a la hora de determinar los estados adventicios, distingue en primer lugar la sociedad conyugal o estado familiar. El segundo estado adventicio es la sociedad

---

[71] "Homines in statu mere naturali seu in statu naturali absoluto viventes vel in se vel in relatione ad alios considerari possunt. Priori respectu status ile naturalis status solitudinis, posteriori vero status socialis absolutus a Doctoribus I.N. et G. vocatur" *Institutiones iurisprudentiae universalis in quibus omnia iuris naturae socialis et gentium capita in usum auditorii sui methodo scientifica explanatur.* Ienae, 1764, cap. I, pág. 7. Asimismo, Vid. D. Nettelbladt, *Systema elementare universae iurisprudentiae naturalis in susm praelectionum academicarum adornatum.* Editio tertia. Halae Magdeburicae, 1767, págs. 282 y stes. J.C. Heinnecius, *Elementa iuris naturae et gentium. Commoda auditoribus methodo adornata cum notis sacerdoti Andreae Cantoris Amato.* Neapoli, 1829, Liber II, cap. I, págs. 385 y stes.

[72] "Status hominum in genere nil aliud sonat, quam certam hominum conditionem, seu rationem vivendi, quae duplici modo concipi solet: Mere naturalis, quam homo fortitur a sola natura, independenter a facto alio, libertatis congenitae restrictivi, seu propio seu alieno; adventitia, quae homini ex facto alio, libertatis congenitae restrictivo, seu propio seu alieno supervenit". *Institutiones Iuris Universalis Naturae et Gentium, ad normam moralistarum nostri temporis, maxime protestantium, Hugonis Grotii, Puffendorfii, Thomasii, Vitriarii, Heinecci, aliorumque ex recentissimis adornatae, et ad crisin revocatis eorum principiis, primum fusiore, tum succintiore methodo pro Studio Academico accomodatae.* Augustae, 1743, Titulus II, Instructio I, pág. 129. Cit. por L. Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica. Anselmo Desing.* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2001, pág. 79.

civil o estado político, que supone la unión de muchas sociedades domésticas y añadir a los deberes del hombre los que se refieren a su cualidad de ciudadano. El tercer estado adventicio es el resultante de la unión de muchas sociedades civiles en una: la sociedad compleja, sociedad de sociedades o estado de Estados. La última categoría de estado adventicio es el estado religioso, o simplemente la religión católica. Este estado se superpone a la sociedad simple o compleja, lo que quiere decir que la religión no está dentro del estado civil, sino al revés. Por tanto, las cuestiones religiosas gozan de superior jerarquía frente a las civiles[73].

Todo este proceso es la consecuencia del desarrollo de la verdad moral, que es la que produce tanto el progreso de la civilización como el de la razón del hombre. Por contra, la ausencia de toda verdad o el defecto en su desarrollo constituye al hombre en una situación de ignorancia y a la sociedad en un estado de barbarie y de desorden[74]. Pero el conocimiento de la verdad moral en toda sociedad es proporcional a su estado de desarrollo, al igual que el conocimiento de las verdades por parte del hombre es proporcionado a su edad[75]. Tal verdad moral no es otra que la comunicada por el Cristianismo, y que por eso constituye la base de la sociedad. Una

[73] Cfr. *Iuris naturae larva detracta compluribus libris sub titulo Iuris Naturae prodeuntibus*. Monachii, 1753, Cap. I, them. VII, VIII y XX. págs. 2 a 4. Cit. por L. Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica*... cit., págs. 85 a 89.

[74] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislation Primitive*... cit., t. I, págs. 409-410.

[75] Cfr. L.A. de Bonald, *Legislation Primitive*... cit., t. I, págs. 410-411. Más adelante afirma: "Ainsi la vérité est, comme l'homme et comme la societé, un germe qui se développe par la succession des temps et des hommes, toujours ancienne dans sou commencement, toujours nouvelle dans ses développemens succesifs". Ob. cit., págs. 412-413.

moral que Chateaubriand entiende como "absoluta e inalterable"[76].

En un plano distinto, si decimos que el hombre es una inteligencia servida por órganos, las distintas sociedades a las que el hombre pertenece, doméstica, pública, religiosa y política, no son otra cosa que un poder servido por ministros[77]. Esta relación se extiende desde el hombre, considerado como un *pequeño mundo*, al orden general del universo, que atestigua esta misma relación inteligencia-órganos y poder-ministros[78].

De Bonald trae a colación a este respecto una de sus grandes preocupaciones, tema recurrente en sus escritos, como era el del origen del lenguaje, y lo relaciona con la

---

76 Cfr. F.R. de Chateaubriand, *Genio...* cit., t.I, pág. 195.

77 "La razón de esta analogía es sensible. En el hombre la inteligencia, ó alma es el *poder*, y los órganos son los *ministros*. En la sociedad el *poder* es la inteligencia, el alma, la razón del cuerpo social; y los *ministros* ó agentes son los órganos. Al poder de la sociedad le advierten sus *agentes* de cuanto importa á la felicidad de la sociedad, ó amenaza su seguridad; y él explica por su ministerio su acción conservadora del cuerpo social. Y en el hombre es advertida el alma también por la relación de los órganos de todo lo que puede ser útil ó dañoso al cuerpo, y asimismo ejecuta por su medio sus funciones productivas y conservadoras". L.A. De Bonald, *Investigaciones...* cit., t. I, págs. 190-191.

78 "Y á la verdad, el universo mismo, ó el *gran mundo*, que contiene al hombre y á la sociedad, ¿es por ventura otra cosa á los ojos de un verdadero filósofo, asi en su constitución, como en el orden admirable que preside á su conservación, que *una inteligencia servida por órganos* cuanto al orden físico, y *un poder servido por ministros* cuanto al orden moral; ora se considere los fenómenos generales de la naturaleza material, el fuego, el ayre, la luz como agentes materiales, *órganos* ó instrumentos de quien la *Inteligencia suprema* se sirve para conservar la vida de todas las substancias que componen el mundo físico; ora se mire á las criaturas inteligentes como á causas segundas, ó *ministros del poder supremo* para transmitir el conocimiento de las leyes morales que reglan la sociedad, y para afianzar su ejecución?". L.A. De Bonald, *Investigaciones...* cit., t. I, pág. 193.

necesidad de la sociedad. El hilo argumental del francés intenta mostrar la contradicción existente entre la hipótesis del hombre aislado y su capacidad de comunicación: así como los órganos de la vista y el oido tienen necesidad de la luz y el aire para recibir imágenes y sonidos, así los órganos vocales tienen necesidad de la sociedad de los otros hombres para recibir de ella el sentido de las voces que ellos articulan. Con ello se descubre también la necesidad de las relaciones de pensamiento entre los hombres, para que hubiese entre ellos conformidad de lenguaje. Por contra, De Bonald afirma que si la sociedad no fuese necesaria al hombre, y la sociabilidad su atributo esencial, de modo que el hombre hallase todo en su sola organización independientemente de la sociedad, ésta sería en tal caso un imposible[79]. En cambio, como ya hemos visto, su visión llega hasta el punto de dotar a la sociedad de la cualidad de ser como una segunda naturaleza que hace su aparición en el momento en que el lazo físico más fuerte existente en el hombre, que es la unión con la madre una vez nacido, se rompe, y es sustituido por un lazo moral de afecciones naturales. Junto a esta unión, existe esa otra naturaleza que es la sociedad, que le acoge para formar su razón[80]. Según

[79] "Cualquier hombre... hallaría en sí solo el pensamiento y su expresión: tendría en sí mismo, y de sí mismo, las voces de todos sus pensamientos, y los pensamientos de todas sus voces. Lejos de que la sociedad fuese en tal caso necesaria, sería imposible, y cada uno naturalmente habría creado su propia lengua desde el momento en que sus órganos pudiesen articular: como crea cada uno su movimiento al punto que pueda andar y obrar, sin esperar el impulso de otro. ¿Cómo, se puede exclamar a ejemplo de Newton, la maravillosa disposición de los órganos de la voz se pudo hacer sin el conocimiento de las relaciones que forman el lenguaje? ¿Y cómo el hombre fue criado con la facultad de expresar sus pensamientos y comunicarlos, sin la ciencia y la previsión de la sociedad?". *Investigaciones*... cit., t. II pág. 83.

[80] Cfr. L.A. De Bonald, *Investigaciones*... cit., t. II, pág. 108.

el Vizconde, a diferencia del mundo animal, donde ningún animal recibe nada de la especie, el hombre lo recibe todo de la suya. Por eso puede afirmarse que "en el hombre, la imperfección está en el individuo, y la perfectibilidad en la especie y la sociedad"[81].

En nuestro suelo, encontramos un desarrollo muy similar de estas ideas en los planteamientos del Marqués de Valdegamas, Juan Donoso Cortés. El extremeño declara expresamente que él parte de considerar la sociedad desde un punto de vista católico. Desde esta perspectiva, no la entiende ni como un ser abstracto ni como un ser concreto, sino cumpliendo una función similar a la del espacio desde el punto de vista físico. La sociedad es, pues, "el lugar en que fue puesto el hombre, en cuanto es inteligente y libre; es la atmósfera propia de la libertad y de la inteligencia humana"[82]. Donoso carga contra la ignorancia de las escuelas racionalistas, que han convertido a la sociedad y al hombre en dos abstracciones absurdas, tanto al considerarlos separados como al concebir al hombre como un ser que crea el espacio propio de desarrollo sin estar vinculado por nada pre-

---

[81] L.A. De Bonald, *Investigaciones...* cit., t. II, pág. 174. Aquí afirma: "La especie animal siempre está comenzando, y rueda sin cesar dentro de un círculo de donde no puede salir; pero la especie humana nunca para, porque camina por una línea recta, á cuyo término no puede llegar. Asi el bruto, quien halla en sí mismo todo lo que le es necesario saber, siempre está solo, aun viviendo cerca de sus semejantes, porque nada puede recibir de su comunicación con ellos; pero el hombre, una vez que haya conocido á Dios y al hombre, jamás está aislado, porque ha conocido la sociedad, y vive en medio de ella por medio de sus pensamientos, aún cuando esté distante su cuerpo".

[82] J. Donoso Cortés, *Obras Completas*, recopiladas y anotadas con la aportación de nuevos escritos, por el Dr. D. Juan Juretschke. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, 2 tomos. La cita corresponde al t. II, pág. 145.

existente[83]. En la misma línea de De Bonald, Donoso cree que estos errores son semejantes al que entiende el lenguaje como una invención humana. De ahí que el hombre ocupado en inventar el lenguaje sea tan absurdo como el que lo piensa inventando la sociedad. Tanto la sociedad como el lenguaje van supuestas en el hombre[84]. Son el fruto de un acto creador de Dios que se produjo en el mismo instante en que fue creada la naturaleza humana. Merece que nos detengamos en esta argumentación, porque, al igual que en De Bonald, están presentes los ecos teológicos tan caros a esta corriente conservadora decimonónica. Pero además, la importancia de esta exposición radica en que ella forma parte esencial del círculo de argumentación característico del pensamiento contrarrevolucionario: si la sociabilidad es una propiedad esencial de la especie humana, la sociedad es una realidad querida por Dios. De ahí la necesidad del reconocimiento de la primacía de Dios en toda sociedad, a través de las leyes de la Iglesia y de sus preceptos, como condición de todo verdadero progreso.

---

[83] "Y como el absurdo que va delante llama con grande e imperioso clamor al que viene detrás y éste al que le sigue, del absurdo que consiste en considerar separadamente al hombre y al espacio en que se mueve, los racionalistas han ido a dar en otro mayor, que consiste en crearse el hombre a sí mismo su propio espacio, sin la ayuda de un espacio preexistente, lo cual es tanto como suponer que el hombre primitivo, sin estar en parte ninguna, procedió a la creación de un lugar que le fuera propio para estar en alguna parte. El hombre en este sistema es a manera de un conquistador que no extiende, sino que crea sus propias conquistas". J. Donoso Cortés, *Obras*... cit., ibidem.

[84] "La prueba de que la sociedad y el lenguaje son cosas que van supuestas en el hombre y que son partes constituyentes de su naturaleza está en que ni la una ni la otra han sido nombradas distintamente por Dios. Dios no habla de lenguaje ni de la sociedad cabalmente, porque habla del hombre, en el cual está esencialmente contenida la sociedad y sobreentendido el lenguaje". J. Donoso Cortés, *Obras*... cit., t. II, pág. 146.

6. DIOS QUIERE LA SOCIEDAD

Donoso centra su atención en la frase del Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. Según nos expone en sus *Bosquejos Históricos*, en esta expresión se unen el matiz de la variedad y el de la unidad. La variedad se refiere a las tres personas divinas (*Hagamos al hombre)*, mientras que la unidad de esencia viene representada por la expresión *a nuestra imagen y semejanza*. Pero estas afirmaciones llevan consigo otra que las comprende a ambas: la afirmación de la sociedad divina, resultante de la variedad personal y de la unidad de esencia. Por ello, la frase del Génesis significa también la voluntad divina de creación de la sociedad humana[85].

[85] "Hagamos al hombre a un tiempo individuo y sociedad: plural y singular, muchos y uno: que la unidad esté en su naturaleza, y la variedad en las personas. Y así como las afirmaciones relativas a Dios llevaron consigo la afirmación de Dios y de la sociedad divina, de la misma manera estas afirmaciones se resuelven en la afirmación del hombre y de la sociedad humana. Si consideramos por otra parte, que Dios no afirmó todas estas cosas sino hablando consigo mismo todas sus afirmaciones, resultará de aquí que, al afirmar del hombre que era criado a imagen y semejanza suya, lo que Dios quiso significar fue que el hombre hablaría desde el principio y estaría en sociedad desde el principio, como quiera que, sin hablar y sin

Donoso intenta demostrar que tanto la sociedad como el hombre son inseparables, y obedecen a ciertas leyes generales reveladas por Dios desde el principio de los tiempos. Tales leyes constituyen la Revelación, y por ellas el hombre tuvo noticia de como habían de gobernarse los individuos y de las que regirían las sociedades humanas[86]. Esto se realiza bajo dos presupuestos. El primero, la sujeción del hombre a leyes fijas e invariables, pese a su libertad, como son las leyes del mundo moral, leyes que considera de jerarquía superior frente a cualesquiera otras[87]. El segundo analiza el acto creador de Dios bajo la idea general del orden, presidido por Dios como síntesis suprema. Lo contrario supone para Donoso una extravagancia racionalista, al partir de la ausencia de leyes en las cosas y a éstas en busca de aquéllas[88].

estar en sociedad, el hombre no pudo ser imagen y semejanza de Dios, y era necesario que fuera desde el principio su imagen y semejanza". J. Donoso Cortés, *Obras...* cit., t. II, pág. 147.

[86] "... la revelación de todas estas cosas constituye al hombre de un golpe en un estado de civilización perfectísimo e incomparable". J. Donoso Cortés, *Obras...* cit., t. II, pág. 152.

[87] Lamennais es quien se encarga de recordarnos que "la vida de la sociedad no está en el órden material, ni jamás se fundó el estado para satisfacer las necesidades físicas, ni el acrecentamiento de las riquezas ni el progreso de los placeres formaron entre los hombres vínculos reales, ni un concejo ó mercado es una ciudad. Pretender reducir a relaciones de este género las relaciones constitutivas de una nación, es buscar las leyes de la naturaleza humana y social en lo que el hombre tiene de común con los animales (...). Mientras que el hombre sea un ser moral é inteligente, las leyes de la inteligencia vencerán sobre las demas leyes, y ellas solas formarán la sociedad". *La religión considerada...* cit., t. II, pág. 222. De Bonald por su parte, afirma categóricamente: "Cette théorie des lois générales de l'ordre moral de l'univers... est la considération la plus vaste que la méditation puisse offrir aux pensées de l'homme. Le sentiment de la constante régularité de cet ordre général est le fondement de tout ordre particulier". *Essay analytique sur les lois naturalles de l'ordre social, ou de pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*. 4ª ed. Librairie D'Adrien Le Clete Cie, Paris, 1840, pág. 75.

[88] "... Dios, al crear todas las cosas, las creó por grupos inmensos y grandiosos, juntando en uno todas las cosas afines y dominándolo todo

Si, pues, ha existido una revelación de Dios al hombre, en forma de leyes morales independientes de la voluntad humana, dicha revelación ha existido igualmente para la sociedad, "porque la sociedad es el hombre, y nada más que el hombre, considerado desde cierto punto de vista especial y de cierta manera"[89]. Siguiendo esta línea de pensamiento y desde el campo de la Neoescolástica, Prisco definirá el derecho en sentido objetivo como "la facultad imperativa de Dios, que manda conservar la proporción en las relaciones esenciales a la sociedad humana"[90]

Pero el hombre, que ha recibido la revelación de Dios, puede también mediante el ejercicio de su libertad concedida por este mismo Dios, apartarse de Él. Nos encontramos así con que la sociedad civil afirma para sí el derecho de secularizarlo todo, derecho que a Donoso le parece inadmisible, porque desemboca en la perdición del hombre, pues fuera de su sumisión al Creador no existe salvación para él, del mismo modo que fuera de la sumisión a la Iglesia no la hay para las sociedades

---

con su síntesis suprema. Suponer que Dios hizo las cosas y que las dejó sin leyes, o que estableció sus leyes por separado, para que las cosas anduvieran sin ley ni regla ninguna en pos de sus leyes y las leyes en pos de las cosas, es una extravagancia sobre toda extravagancia, a la cual ni los racionalistas, con toda su ciencia, pueden poner un nombre. Suponer al hombre ocupado en inventar la ley de sus acciones y las leyes de las asociaciones humanas y en escribir el código de sus deberes sociales, viene a ser lo mismo que suponer a las cosas temporales buscando los tiempos y a las corpóreas buscando sus espacios; o al revés, a los espacios buscando las cosas corpóreas y a los tiempos buscando las temporales". J. Donoso Cortés, *Obras*... cit., t. II, págs. 152 y 153.

[89] J. Donoso Cortés, *Obras*... cit., t. II, págs. 153-154.

[90] J. Prisco, *Filosofía del Derecho fundada en la Ética*. Trad. de J.B. de Hinojosa. Madrid, Librería de M. Guijarro, editor, 1886, pág. 80.

humanas[91]. Puesto que Dios, principio y fin de todas las cosas, ha hecho la sociedad para el hombre y al hombre para Sí, aunque la sociedad aparente ser obra humana en realidad es divina "porque el hombre, para quien fue hecha, y los hombres, que la componen, han sido hechos para Dios"[92]. Del mismo modo, también la sociedad nos habla de Dios y ella misma nos anuncia su presencia. Aquí Donoso se hace eco de la visión providencialista de De Maistre y sus palabras nos recuerdan mucho las reflexiones sobre la culpabilidad y la imputación contenidas en las *Veladas*. Así, el Marqués de Valdegamas se refiere a cómo la historia no hace mención de ninguna sociedad que no haya sido penada siendo culpable y en la que la pena no se proporcione convenientemente a la culpa, así como no hace mención de ninguna en quien la virtud no haya sido la medida de la grandeza. De todos los pueblos de la tierra, prosigue Donoso, sólo dos han sembrado la verdad y por eso son inmortales: el pueblo judío y el cristiano. Los demás han sembrado el error y han recogido la muerte[93].

El Vizconde De Bonald expone que Dios es el gran pensamiento de la sociedad, de modo que las imágenes

---

[91] "Reducida la cuestión a sus verdaderos términos, se resuelve por sí misma. Lo que el hombre es a Dios, eso mismo es el Imperio a la Iglesia; el uno y el otro tienen la facultad de perderse y la facultad de ganarse. Lo que Dios no ha puesto bajo la jurisdicción de la sociedad ni del hombre es la distinción suprema del bien y del mal, que existe de por sí con una existencia necesaria. La sociedad y el hombre pueden escoger el uno y dejar el otro; pero no pueden convertir el que dejan en el que toman ni el que toman en el que dejan. Fuera de la sumisión a la Iglesia no hay salvación para las sociedades humanas, de la misma manera que fuera de la sumisión a Dios no hay salvación para el hombre. Y así como Dios y la Iglesia son una cosa misma, la sociedad y el hombre son una misma cosa". J. Donoso Cortés, *Obras*... cit., t. II, pág. 154.

[92] J. Donoso Cortés, *Obras*... cit., t. II, pág. 825.

[93] Cfr. *Obras*... cit., t. II, pág. 156.

bajo las cuales se le representa son en cierta manera el gran espectáculo de la sociedad, y el culto que se le tributa es la gran acción de aquélla. De este modo, la religión es la gran herencia de los pueblos y su inalienable patrimonio, y el uso que se hace de ella es también la causa de los progresos sociales o el principio de las revoluciones[94]. En esta línea, no sorprende la afirmación de Chateaubriand cuando establece la conformidad del espíritu evangélico a todo buen principio de orden social, de modo que los consejos del Evangelio forman la verdadera filosofía, y sus preceptos el verdadero ciudadano[95]. Según este mismo autor, todo edificio social debe sustentarse sobre tres verdades: religiosa, filosófica y política. La verdad religiosa es el conocimiento de un Dios único, manifestado por el culto. La verdad filosófica es la triple ciencia de las cosas intelectuales, morales y naturales. El orden y la libertad forman la verdad política[96].

El elemento de unión fundamental es el que se personifica en las leyes espirituales. Lamennais insiste en que no puede existir verdadera unión sino entre los espíritus, por lo que la sociedad y todas sus leyes esenciales son de orden espiritual o religioso. Por eso, antes de Jesucristo la sociedad política era imperfecta y no podía desenvolverse, porque la sociedad religiosa, o lo que es lo mismo, la religión verdadera universal, no estaba desenvuelta ni constituida públicamente[97]. Ésta se hallaba

---

[94] Cfr. L.A. De Bonald, *Investigaciones...* cit., t. II, pág. 36.

[95] Cfr. *Genio...* cit., t. II, pág. 286.

[96] Cfr. *Estudios históricos*, 2 tomos. Mellado editor, Madrid, 1850, t. I, pág. 127.

[97] Cfr. F. R. de Lamennais, *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil*, por el Abate F. de la Mennais, 1ª y 2ª parte. Con Licencia. Imprenta de Aparicio, Valladolid, 1829, 2ª parte, pág. 293.

concentrada en el núcleo familiar, y las creencias se perpetuaban en ella a través de las funciones de la paternidad. Puesto que la familia era la única institución que sostenía el orden político, y no existía nada que pudiera asemejarse a una estructura más moderna de poder, Lamennais cifra en esta causa tanto la inestabilidad de los gobiernos antiguos como el desequilibrio de poder que lo hacía precipitarse de uno a otro extremo[98]. La revolución beneficiosa que operó el Cristianismo, consistió en hacer de la religión un asunto público y no meramente privado o, dicho según su expresión, en elevar la sociedad religiosa al estado político, dejando la interpretación de la ley divina en manos de un ministerio espiritual que culmina en la figura del Romano Pontífice. De este modo se fue formando la Cristiandad[99].

Esta contraposición entre religión doméstica y religión pública o también llamada de Estado, la encontramos en De Bonald. Él explica en el Capítulo VIII del primer tomo de su *Legislation Primitive*, que cuando hablamos de sociedad debemos entenderla en una doble acepción: sociedad religiosa o política, a las que también denomina sociedad divina y humana[100], y cada una de ellas puede ser considerada bien en sentido privado, a lo que denomina estado doméstico, o en estado público. Interesa destacar que para De Bonald la soberanía de Dios no se limita a la sociedad religiosa, sino que se ex-

---

[98] "Ningun juez ni mediador habia entre el poder y los vasallos, los cuales estaban en una guerra continua por razón de sus diversos intereses. La autoridad oprimía para poder conservarse, y la opresión causaba otra opresión mucho mas dura aun, y fluctuante la sociedad entre la tiranía de uno solo y la tiranía de todos, entre el despotismo y la anarquía, estos dos azotes se agravaban á medida que iba debilitándose en la familia el principio religioso". F. de Lamennais, *La religión considerada...* cit., t. II, pág. 294.

[99] Cfr. F. de Lamennais, *La religión considerada...* cit., t. II, pág. 295.

[100] Cfr. L.A De Bonald, *Essai...* cit., pág. 131, entre otras.

tiende igualmente a la sociedad política[101]. Cuando la sociedad religiosa no traspasa los límites de lo puramente doméstico, estamos hablando de la *religion naturelle*, mientras que el estado público de la sociedad religiosa es el de la *religion révélée*. Del mismo modo, el estado puramente doméstico de la sociedad política es la familia, mientras que el estado público se llama Estado o gobierno[102]. Por tanto, la religión natural se corresponde con una situación espiritual propia de un tipo de familia primitiva y poco desarrollada, caracterizada por la debilidad, mientras que la religión revelada se corresponde con un estado espiritual de madurez del hombre[103], razón por la que esta religión está propiamente capacitada para ser religión oficial o de Estado[104]. En este momento, estamos ya hablando de un estado desarrollado, en el que tanto la sociedad divina como la humana son públicas. Por tanto, hablamos de *religión revelada* y *estado político* o *gobierno*. En este estado, la ley es la voluntad del soberano y se expresa fundamentalmente de manera escrita[105].

---

[101] Cfr. *Legislation Primitive*... cit., t. I, pág. 402.

[102] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislation Primitive*... cit., t. I, pág. 403.

[103] "Donc l'etat domestique est l'etat foible, puisqu'il a besoin d'être conservé, et l'etat public est l'etat fort, puisqu'il conserve". L.A. De Bonald, *Essai*... cit., pág. 135.

[104] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislatión Primitive*... cit., t. I, pág. 403.

[105] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*... cit., págs. 132-133. En idénticos términos se expresa Chateaubriand cuando afirma: "El cristianismo nos ha traido indudablemente nuevas luces: él es el culto que conviene á un pueblo ya maduro por el tiempo; es, si nos es permitido hablar asi, la religion natural en la edad presente del mundo". Más adelante afirma: "El politeismo, pues, religión imperfecta bajo todos aspectos, podría acaso convenir en aquel estado imperfecto de la sociedad, en que cada señor, cada amo, era una especie de magistrado absoluto, cuyo terrible despotismo contenia al esclavo en su deber, y suplía con prisiones lo que faltaba de fuerza moral religiosa; porque el paganismo, no teniendo la escelencia necesaria para

En la explicación del Vizconde, la familia con su tipo característico de religión natural se corresponde con las sociedades que él denomina *de producción*. Porque es la familia la que en cierto modo "produce" al hombre, entendido como ser social y dotado de determinados vínculos, y lo dota de una existencia con sentido. Pero el estado político es el que protege y conserva a la familia y perfecciona todo lo que tiene relación con el hombre. En él, la religión revelada u oficial es la encargada de mantener y extender el conocimiento de Dios. Por eso este tipo de sociedad y su religión pertenece a las llamadas *sociedades de conservación*[106]. La relación existente entre ambas sociedades es la siguiente: la sociedad doméstica o de producción es el germen y el estado primitivo de la sociedad pública o de conservación, y la sociedad de conservación es el desarrollo natural y la perfección de la sociedad de producción[107]. Se trata, por tanto, de hacer pasar al género humano de un tipo de religión privada a una "religión nacional", como lo fue el judaísmo, y como posteriormente lo ha sido el Cristianismo[108]. Y con respecto a la sociedad política, de hacer que los hombres transiten de un estado errante doméstico y grosero al estado propio de los pueblos civilizados, caracterizados por el sedentarismo[109].

---

hacer al pobre virtuoso, se veia en la precision de dejarle tratar como un malhechor" *Genio*... cit., t. II, págs. 305 y 308.

[106] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*... cit., págs. 134-135.

[107] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*... cit., pág. 138.

[108] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislation Primitive*... cit., t. I, pág. 406.

[109] "Ainsi le progrès, le perfectionnement de la societé politique en Europe a été de faire passer les hommes de l'etat domestique, errant et grossier des peuplades scythiques, germanines, ou teutonnes, dont l'etat social se retrouve encore chez les Tartares de la haute Asie, ou chez les sauvages du Nouveau-Monde, à l'etat public et fixe des peuples civilisés qui composent la chretienté; car les peuples naissans sont des nations divisées par familles, et les peuples civilisés sont des familles réunies en corps de nation. *Familiae gentium*, dit l'Ecriture". L.A. De Bonald. *Legislation Primitive*... cit., t. I, pág. 407.

7. LO INESCINDIBLE: CRISTIANISMO-CIVILIZACIÓN

La argumentación que estos autores desenvuelven, camina con exactitud a tratar de mostrar que el Cristianismo es la única garantía para la perfección individual y social. Las variedades de esta idea toman caminos diversos, y en muchos casos se advierte la impronta de superioridad eurocentrista, muy en la línea de los actuales debates multiculturalismo *versus* europeidad. Por una parte, se quiere mostrar a Jesucristo Salvador como punto de partida, germen de toda civilización y filosofía, y su revelación como presente en la historia aun antes de su explicitación, como lo hace Chateaubriand[110].

[110] "¿Quereis que la idea cristiana no sea sino la idea humana en progresión? Consiento en ello; pero abrid las diferentes cosmogonías, y sabreis que un cristianismo tradicional ha precedido en la tierra al cristianismo revelado. Si el Mesías *no hubiera venido y no hubiera hablado*, como lo dice él mismo, la idea no se hubiera desprendido, las verdades permanecerían oscuras, tal como se las descubre en los escritos de los antiguos. De cualquier modo que se interprete, del Revelador ó de Jesucristo es de quien todo se obtiene; es preciso partir siempre del Salvador, *Salvator*, del Consolador, *Paracletus*, de él es de quien se han recibido los gérmenes de la civilización y de la filosofía.". *Memorias de Ultratumba*, 5 vols., en

Igualmente, se trata de dejar claro que no es posible encontrar un modelo histórico con el que el Cristianismo pueda parangonarse, como bien intenta mostrar Lamennais. Para él, la civilización admirable de Europa es deudora del Cristianismo, cuestión que admite poca duda[111]. Por eso puede hablarse de la religión cristiana como de un poderoso elemento de regeneración que, en caso de retroceder o desaparecer hace retroceder a la sociedad. Sus beneficios pueden contemplarse así en gran parte de la tierra y para ello el abate trae a colación la obra realizada en el Nuevo Mundo[112]. Chateaubriand llega incluso a afirmar que la sociedad no puede sostenerse sino apoyándose en el altar, y por eso la Cruz es el estandarte de la civilización[113]. Este autor afirma sin lugar a dudas que el Cristianismo es una religión de libertad, puesto que nos ha libertado de las pasiones y ha abolido la esclavitud. Por eso cuesta trabajo creer seriamente que sea opuesto a dicha libertad[114] Pero

---

Obras de Chateaubriand, 19 vols., Madrid, establecimiento tipográfico de D.F. de P. Mellado editor, 1850. La cita es del vol. V, pág. 476.

[111] Cfr. *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 137.

[112] "En todas partes donde se introduce el cristianismo produce los mismos efectos; y en el instante que se retira entra la barbarie á reemplazarle. Civilizó hace tiempo una parte del Africa y el Asia: quince siglos después convirtió en hombre a los antropófagos del nuevo mundo; y por las maravillas que se le vió obrar en el Paraguai, se puede juzgar lo que sería hoi la América toda con su influjo, si una política cruel y falsa no hubiese arrancado á la religión en su niñez estos pueblos, que con la autoridad del cielo y la dulzura de una madre, conducia al orden por la senda de la verdad". *De la Indiferencia...* cit., t. II, pag. 137.

[113] Cfr. *Ensayo sobre las revoluciones antiguas y modernas*. 2 tomos. nueva edición española a cargo del establecimiento tipográfico de D.F. de P. Mellado. Madrid, 1850, tomo I, pág. XL.

[114] "No seré incrédulo mientras no me demuestren que el cristianismo es incompatible con la libertad: entonces dejaré de mirar como verdadera una religión opuesta a la dignidad del hombre. ¿Cómo habia de creer

Chateaubriand va más lejos en sus afirmaciones: el Cristianismo es la razón universal, lo único que permanece de todo lo que existió en la antigua sociedad. Aquí nuestro autor realiza una interesante afirmación. Él afirma que el Cristianismo es independiente de los credos políticos, pues existe para todas las sociedades. Por eso es "republicano en América, monárquico en Francia"[115].

Otra línea similar es la que expone los beneficios que el Cristianismo ha producido, tanto en lo individual como en lo social. Es el esquema del *Genio del Cristianismo* de Chateaubriand, seguido ampliamente por la publicística conservadora del XIX. Lamennais explica que debe reconocerse en el Cristianismo el purificador y estímulo de la inteligencia humana, en la medida en que se encargó de disipar el error y la superstición. Por tal motivo, los pueblos cristianos ensalzan justamente su superioridad sobre los demás pueblos[116]. El efecto posi-

---

emanado del cielo un culto que sofocase los sentimientos nobles y generosos, que achicase las almas, que cortase las alas del ingenio, que maldijese las luces, en vez de emplearlas como un medio mas para elevarse al amor y á la contemplación de las obras de Dios? Por grande que fuese mi dolor, tendria que reconocer, á pesar mio, que me alimentaba con ensueños; y me acercaria con horror a esta tumba, donde habia creido encontrar el reposo, y no la nada": *Ensayo*... cit., ibidem

[115] F.R. de Chateaubriand, *Variedades literarias y políticas*. Nueva edición española... cit., Madrid, 1850, pág. 416. En este sentido, más adelante añade: "La mayor de las locuras para unos hombres obcecados sería sostener que la religión católica adopta una forma de gobierno mas bien que otra, que se opone á las verdades de la ciencia y á los progresos del espíritu humano, cuando es por el contrario, el órden universal, la razon por excelencia, la misma luz. El que hoy pretenda defender la religión católica separándola de la sociedad, tal como el tiempo la ha modificado, conducirá a los pueblos al protestantismo". Ob. cit., pág. 440.

[116] ¿Esta superioridad no es un hecho constante? ¿De donde nace? ¿Cuál es su causa? Echemos una ojeada por el Africa y el Asia, y veremos que los pueblos que han dejado de obedecer al Evangelio, han vuelto á caer

tivo sobre el orden social también es evidente, pues la religión produce por efecto propio y necesario la perfección del orden social[117]. La consecuencia de estas afirmaciones nos viene a través de Chateaubriand. Así, él se fija por ejemplo en el pueblo turco y afirma que, aunque tuvieran algunas de las virtudes particulares que se adquieren con el uso del mando, poseen menos de aquellas virtudes públicas que forman parte de la composición de la sociedad. Por esto Europa debe preferir un pueblo que se conduce según las leyes regeneradoras de las luces, a otro como el turco que destruye en todas partes la civilización. Esto lo demuestra, según el autor, las partes de Europa, Asia y Africa que están bajo dominio mahometano. Para Chateaubriand, "En una nación cristiana, por el solo hecho de ser cristiana, hay más reglas de orden y prendas morales que en una nación mahometana"[118]. J. de Maistre abunda en esta línea apologética al afirmar que la superioridad científica de Europa se debe también a la religión cristiana que profesa, y al hecho de que el alto punto de civilización y conocimiento en que se halla se ha cimentado sobre la só-

---

en la barbarie. Hay en el cristianismo cierta cosa que eleva y sostiene la razon del hombre á una altura que, sin él, no le es posible adquirir. Y por esto mismo es manifiesto que el cristianismo es divino; porque si el hombre pudiese, no digo cultivar su razon, ejercitarla en los límites que se le han fijado, sino darse un grado de razon superior al que primitivamente recibió, y del cual en el espacio de cuarenta siglos no ha pasado, cualquiera que fuese el estado de las ciencias, de las letras y de las artes, tendria en si el poder de crear, y de mudar su naturaleza y las leyes establecidas por Dios". Cfr. *De la indiferencia*... cit., t. V, pág. 301.

[117] Cfr. F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 16. Con relación a la cuestión de los beneficios del cristianismo a la sociedad, Vid. también L. A. De Bonald. *Investigaciones filosóficas*... cit., t. II, págs. 217 a 221.

[118] *Itinerario de Paris a Jerusalem y de Jerusalem a Paris.*, en Obras... cit., t. VII (vol. I), Madrid, 1850, pág. XXX.

lida base de la instrucción religiosa: "La indispensable necesidad de esta larga preparación del genio europeo, es una verdad capital desconocida de los pensadores modernos"[119]. De ahí que Chateaubriand considere probable que el naufragio de la sociedad y de las ciencias hubiera sido total, a no ser por el cristianismo, e incluso afirma que no pueden calcularse los siglos que hubiera tardado el género humano en salir de la ignorancia y de la barbarie corrompida en que se le vio sepultado[120].

Es necesario, pues, volver a un estado en el que la religión ejerza un protagonismo esencial en la vida social. La nostalgia de un tiempo pasado en que así fue se hace patente en Lamennais, cuando pondera de modo apologético las ventajas de un sistema fuertemente impregnado del espíritu religioso[121]. Pero sobre todo, esta

---

[119] *Las veladas de San Petersburgo ó diálogos sobre el gobierno temporal de la Providencia*. 3 tomos. Con licencia del Real y Supremo Consejo de Castilla. Imprenta de J. Gimeno, Valencia, 1832. t. II, pág. 82. En este sentido, añade: "Bacon se ha engañado, lo mismo que otros muchos que le son inferiores. Asi le ha sucedido al tratar esta materia, y aun mas al irritarse contra la escolástica y la teología. El célebre hombre ha parecido desconocer absolutamente las preparaciones necesarias para que la ciencia no produzca daño en vez de provecho. Enseñad á los jóvenes la física y la química, antes de impregnarlos en la religión y en la moral; enviad académicos á los pueblos que descubrais, antes de enviarles misioneros, y vereis el resultado". Ob. cit., ibidem.

[120] Cfr. *Genio*... cit., t. II, págs. 301-302.

[121] "La Religion intervenía como Legisladora y como arbitro en todas las transacciones sociales. El matrimonio la debia su santidad; y, despues de haber afirmado y consagrado el fundamento de la familia, la conservaba por medio de una prudente armonia entre la autoridad y la dependencia. Todas las instituciones tomaban de ella algo de moral; y, como la autoridad es necesaria donde quiera que hay reunión de seres semejantes, lo mismo en la escuela mas pequeña que en el imperio mas vasto, ennoblecia en todas partes la obediencia con motivos sublimes. ¡Cosa admirable! substituía la veneracion á la envidia, mostrando la imagen de Dios en todo lo que participaba de su poder. El espíritu de caridad que es inseparable de ella,

nostalgia se hace más intensa cuando compara las consecuencias producidas por aquellos sistemas filosóficos y políticos que han prescindido de la religión, y advierte sobre el retroceso que ello ha supuesto para la sociedad[122]. No hay más que fijarse en lo que han significado para la propia Francia, en la que escriben los autores a los que nos referimos, que, como es el caso de Lamennais, no regatea en su descripción[123]. Y al mismo tiempo, se tiene la percepción de que se asiste a un crecimiento atrófico de las sociedades modernas, puesto que al desarrollo intelectual y material no acompaña el sentido moral. La reflexión de Chateaubriand lo ejemplifica: "El estado material se mejora, el progreso intelectual se desarrolla cada vez más, y las naciones en

acercaba las condiciones sin confundirlas, y los beneficios, la gratitud formaban los dulces vínculos, que las unian. De este modo, desprendiendo al cristiano de los intereses temporales, ligaba estrechamente al hombre con el hombre, las familias con las familias, generaciones con generaciones y tambien pueblos con pueblos". *De la indiferencia*... cit., t. I, pág. 58.

[122] "¿Que es lo que hemos visto seguir á este estado dichoso? En el matrimonio una disolución brutal, y la aniquilación del vinculo conyugal, transformado en un convenio transitorio; la anarquía en las familias, la aversión á la autoridad en los inferiores, la dureza en los grandes, y en todos el egoismo; la mala fé en los contratos, el menosprecio sacrilego de los juramentos, la discordia de los ciudadanos, y odios de pueblo á pueblo, que recuerdan las epocas mas horribles de la historia". F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., ibidem.

[123] "Y cuando la filosofia, recientemente, ha querido fundar un estado sin Religión, se ha visto forzada á cimentarle sobre ruinas; ha establecido el poder sobre el derecho de destruir, la propiedad sobre la expoliación, la seguridad personal sobre los intereses sanguinarios de la multitud, las leyes sobre caprichos. Este orden social filosófico ha existido algunos meses durante los cuales la Europa ha visto acumularse en su seno mas calamidades y delitos que presenta la historia de los diez siglos precedentes; y si Dios no hubiese abreviado estos dias horrorosos, yo no sé si habria quedado un ser humano vivo, para recoger el fruto de la lecion mas terrible que jamas ha asombrado la tierra". *De la indiferencia*... cit., t. I, pág. 41.

vez de adelantar atrasan: ¿de donde dimana esta contradicción? Proviene de que hemos perdido en el órden moral"[124]. Con todo ello, no faltan autores a los que tampoco escapa otra percepción igualmente premonitoria: la devaluación de la individualidad en beneficio de la colectividad[125].

Por tanto las opciones son las siguientes: o la sociedad descansa en la religión, o el orden social se vuelve imposible sin aquella. De nuevo es Lamennais quien ilustra la idea: la creencia en un Dios y en una vida futura se encuentra en todos los pueblos. Dicha creencia es la única sanción de todas las obligaciones, y defiende el orden y las leyes, y en ella se apoya y descansa la sociedad. Luego todo daño a esta creencia termina por des-

---

[124] *Memorias...* cit., t. V, pág. 463. Más adelante añade: "He aquí como se explica el desfallecimiento de la sociedad y el individuo. Si el sentido moral de desarrollase en razón directa del progreso de la inteligencia habría un contrapeso y la humanidad avanzaría sin peligro alguno; pero desgraciadamente sucede todo lo contrario: la percepción del bien y del mal se oscurece á medida que la inteligencia se ilumina, y la conciencia se contrae á medida que las ideas se ensanchan. Si, la sociedad perecerá; la libertad que podia salvar al mundo no marchará porque no se apoya en la religión; el órden que podia mantener la regularidad, no se establecerá sólidamente porque lo combate la anarquía de las ideas". Ob. cit., pág. 464.

[125] Así, Chateaubriand escribe al respecto: "Afírmase que en esta futura civilización se engrandecerá la especie, y yo mismo he sustentado esta proposición: sin embargo, ¿no es de temer que el individuo se rebaje? Podremos ser abejas laboriosas ocupadas en comer nuestra miel. En el mundo *material* los hombres se asocian para el trabajo, una multitud llega mas pronto y por diferentes caminos al objeto á que se dirige; las masas de individuos levantarán las pirámides, y estudiando cada uno por su parte, estos individuos encontrarán descubrimientos en las ciencias y esplorarán todos los arcanos de la creación física. ¿Pero sucede lo propio en el mundo moral? En vano se coaligarán mil cerebros, porque jamás compondrán la obra maestra que produce la cabeza de un Homero". *Memorias...* cit., t. V, pág. 466.

truir la sociedad[126]. Él advierte que el peligro fundamental consiste en despojar los principios sociales y políticos de un fundamento trascendente. En efecto, si se parte de la idea de la religión como realidad trascendente que abarca todas las leyes a las que el hombre debe obedecer, abandonarla es abandonar todas las obligaciones, es romper a un tiempo todos los vínculos de la sociedad y "constituirse en el estado más completo y horroroso de desorden en que puede ponerse una criatura libre"[127]. Si, entonces, todo depende de la mera voluntad humana sin referencia a un orden más permanente, la legitimación para mandar se desliza peligrosamente a los terrenos de la fuerza. Es la gran aporía del discurso moderno: la autonomía del individuo conduce finalmente al desorden[128]. Eliminadas, pues, las garantías de la autoridad y la obediencia, se ha hecho preciso encontrar un sustituto en la idea de pacto, figura que él mira con suma desconfianza[129].

---

[126] Cfr. *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 5.

[127] Cfr. F. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 186. Lamennais vuelve aquí a mostrar su cara más rigorista cuando exclama: "*El cielo y la tierra pasarán*, antes que un delito tan enorme pueda quedar impune; porque el trastorno de la naturaleza fisica, y la aniquilación misma del universo, serian un mal infinitamente menor que la violacion de una sola regla de la justicia". Ob. cit., ibidem.

[128] Lamennais lo expresa de la siguiente manera: "Cuando, en una palabra, la autoridad no es otra cosa que la fuerza, el orden social la fuerza, la moral la fuerza, entonces cada uno tantea la suya, y procura acrecentarla sujetándose la de los otros, y la independencia produce en este caso una tendencia universal á la dominación. La sociedad se transforma en un vasto circo, donde todos los intereses se atacan, combaten furiosamente, ya cuerpo á cuerpo, ya en masa segun la conveniencia de las pasiones. En medio de este desorden el estado no puede subsistir sino mui corto tiempo, y esto porque un cierto numero de intereses particulares se ligan con el interes particular de poder ó autoridad, y oprimen todo el resto". *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 76.

Naturalmente, no es necesario insistir en que, cuando el discurso apologético conservador habla de religión, piensa en la religión católica bajo la supremacía del Sumo Pontífice, y libre de sujeción a otro poder que no sea el eclesiástico. De ahí las invectivas de Lamennais contra dos peligros para la independencia y soberanía de la Iglesia universal, y en particular la Iglesia francesa: de una parte, el galicanismo y sus pretensiones nacionalistas, a las que en definitiva considera agentes de la revolución[130]. De otra, la indeseable tutela de un poder estatal que convierte al clero en una especie de funcionariado, en la medida en que lo sujeta a una dotación presupuestaria que él considera indigna[131].

---

[129] "Mas apenas la religión ha dejado de mirarse como una creencia divina, cuando los gobiernos y los pueblos, puestos como en estado de guerra, porque la autoridad sin contrapeso propende al despotismo, y la obediencia sin seguridad á la rebelión, se han visto obligados á pedirse mutuamente garantías y pactos, y buscar seguridad en estos contratos ilusorios, pues que las infracciones no tienen otro juez que las partes mismas. Esta es la causa que produce en Europa esa multitud de constituciones medio monárquicas, medio republicanas; verdaderos tratados transitorios entre el despotismo y la anarquía". F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. I, págs. 56-57.

[130] "Separarse de Roma, levantar el cisma y crear una Iglesia nacional, sería proclamar el ateísmo y sus consecuencias. No nos engañemos pues; las máximas que se llaman galicanas contienen todos los princpios de esta funesta escisión; y los revolucionarios lo saben bien". *La religión considerada*... cit., t. II, pág. 251.

[131] "El sacerdocio envilecido y puesto como un pupilo bajo la tutela de la administración, depende de los caprichos del último á quien está cometida(?): y mientras que entre los paganos no habia un templo que no tuviese sus rentas sagradas, ni una divinidad, á la cual sus adoradores no hubiesen hecho en algun modo independiente dotando sus altares, el Dios de los cristianos, admitido con trabajo y apenas á un sueldo provisional, figura todos los años en un presupuesto vilipendioso como un asalariado del estado, esperando sin duda llegue el momento de reformarle". F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. I, pág. 56.

Lamennais vivencia este cristianismo católico como la única solución para el porvenir, pues es la manifestación de la verdad, "como la creación es la visibilidad de Dios"[132]. Por eso, la contemplación de un futuro sin Cristianismo es también la contemplación de la destrucción y el desorden[133]. De este modo, el discurso apologético conservador cierra su argumentación: con anterioridad a la preponderancia del Cristianismo en la sociedad, ésta se caracterizaba por la degradación del hombre y la imperfección de los vínculos sociales. Es el Cristianismo quien vino a elevar la condición humana. Por tanto, cualquier intento de suplantar o minorar la importancia o la influencia social del Cristianismo nos vuelve a colocar en un camino de retroceso moral indeseable. La Revolución Francesa ha sido el gran aviso de lo que no debe ser.

---

[132] F.R. de Chateaubriand, *Memorias*... cit., t. V, pág. 476.

[133] "Si una nación -comenta De Bonald-,amoldada de largo tiempo al yugo de la religión y de las leyes, y envejecida en el hábito del orden, viniese de repente á olvidar cuanta enseñanza y ejemplos fueron necesarios para sujetarla á una regla severa, y lo que debía á su institucion religiosa en bondad moral, perfección literaria, y aun en dignidad política; cuanto mas admirable fuese su disciplina, tanto mas prodigioso seria su desorden; cuantos mas frenos hubiese roto, y desechado mas luces, á tantas mas pasiones daria suelta, y serian necesarios milagros para volverla á la razón de que tan indignamente había abusado, y á la felicidad, á cuya pérdida tan locamente se hubiese expuesto". *Investigaciones*... cit., t. II, pág. 30. De Maistre nos dice: "L'homme en rapport avec son Créateur est sublime, et son action est créatrice: au contraire, dès qu'il se sépare de Dieu et qu'il agit seul, il ne cesse pas d'être puissant, car c'est un privilège de sa nature; mais son action est négative et n'aboutit qu'á détruire". *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*. Librairie Catholique Emmanuel Vitte. Lyon- Paris, 1924, pág. 64.

8. SIEMPRE LA AUTORIDAD

Para el pensamiento reaccionario decimonónico, existe un presupuesto fundamental para entender la confusión acerca de las cuestiones sobre el poder y la autoridad. Tal presupuesto descansa en la influencia funesta que para Europa ha significado el protestantismo. Así, con su estilo habitual, el extremeño Marqués de Valdegamas, Don Juan Donoso Cortés, lo enuncia de forma categórica: "El verdadero peligro para las sociedades humanas comenzó en el día en que la gran herejía del siglo XVI obtuvo el derecho de ciudadanía en Europa. Desde entonces no hay revolución ninguna que no lleve consigo para la sociedad un peligro de muerte"[134]. Donoso entiende que todas las revoluciones han traído su causa de aquella herejía, razón por la que son igualmente heréticas, desde las agitaciones de los *sans culottes* hasta la última revolución acaecida hasta ese momento, la de 1848[135]. Esta idea la encontramos repe-

[134] *Obras*... cit., t. II, pág. 501.

[135] "el sansculotismo de la primera revolución de Francia buscaba en la desnudez humilde del manso Cordero su antecedente histórico y sus títulos de nobleza; ni faltó quien reconociese al Mesías en Marat, ni quien llamara

tida muy frecuentemente en los sucesivos momentos en que el pensamiento conservador se explicita. Por ejemplo, más adelante en el tiempo, y dentro de la Neoescolástica, el jesuita piamontés Luigi Taparelli D´Azeglio se expresará en idénticos términos. El gran mal, nos dirá, proviene del principio protestante que inviste a la razón individual de autoridad suprema para gobernarlo todo, libre de dirección o freno[136].

A partir de este presupuesto antiprotestante y antiliberal, común a la reacción del XIX, se articula un pensamiento fuertemente venerador de la idea de autoridad, pues sólo gracias a ella pueden contrarrestarse las desviaciones revolucionarias. Así, el Conde José de Maistre nos ilustra acerca de la razón por la que, en general, conviene siempre que nos apoyemos en los criterios de autoridad a la hora de tomar una decisión: la razón humana, nos dirá de Maistre "está manifiestamente convencida de la impotencia para conducir á los hombres, porque hay pocos que estén en estado de raciocinar bien sobre alguna materia, y ninguno sobre todas"[137]. Sin embargo, razona F. de Lamennais, esta conveniencia de la autoridad se ve frenada por el orgullo humano, que es un principio eterno de desobediencia,

---

a Robespierre su apóstol. De la revolución de 1830 brotó la doctrina sansimoniana, cuyas extravagancias místicas componía no se qué evangelio corregido y depurado. De la revolución de 1848 brotaron con ímpetu en copioso raudal, expresadas en palabras evangélicas, todas las doctrinas socialistas" Cfr. *Obras*... cit., ibidem.

[136] L. Taparelli, *Exámen crítico del gobierno representativo en la sociedad moderna*. 2 vols. Madrid, Imprenta de El Pensamiento Español. 1866-67. La idea expresada la encontramos en el vol. I, pág. 15.

[137] *Las veladas*... cit., t. I, pág. 109.

razón por la que aquél se halla siempre en revolución contra el poder. De aquí que se produzca el siguiente efecto: "El hombre, fijándose en sí mismo, queda como suspenso entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte. Se persuade que es exigirle el sacrificio de su razón, obligarle á obedecer la autoridad"[138]. Sin embargo para Lamennais el sometimiento del hombre a la autoridad no significa renunciar a la razón, ya que entonces el hombre no haría un solo acto que no fuese irracional. Él se fija en el ejemplo del uso de la palabra: el hombre no debe tal uso a su razón, sino a que la ha recibido y la emplea tal cual se le ha dado. De ahí que concluya con este chocante pseudoaxioma: "Hablar es obedecer"[139].No queda pues otra salida, no en términos de ciega necesidad sino por un deber al que el hombre debe someterse. Para él, la autoridad es principio y final, la regla básica a la que el hombre debe acomodar su existencia[140]. Desde la filosofía Neoescolástica posterior, Taparelli explica que en el hombre no se forma la unidad de los juicios ni de las operaciones tan sólo por la mera espontaneidad, sino que se requiere la autoridad para que mueva con la razón la voluntad. Siguiendo este razonamiento, el jesuita piensa que si la autoridad debe mover necesariamente las voluntades humanas, ésta tiene que ser un derecho. De ahí que Taparelli estime que

---

[138] *De la indiferencia*... cit., t. III, pág. 139.

[139] Cfr. F. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., ibidem.

[140] "Así por todas partes nos sale la autoridad al encuentro; anima y conserva el universo que ha creado. Sin ella no hay exigencia, no hay verdad, no hay órden. Como principio y regla que es de nuestros pensamientos, de nuestros afectos y deberes reina sobre toda nuestra alma, que vive únicamente por la fé, y que muere al punto que deja de obedecer. Y esto no debe sorprendernos, pues que el imperio de la autoridad no es mas que el imperio de la razón manifestado por la palabra". *De la indiferencia*... cit., ibidem.

autoridad y derecho son una misma cosa y sólo se diferencian como la especie del género. Así todas las autoridades son derecho, pero todos los derechos no son autoridades[141]. En esta misma línea Neoescolástica, Mateo Liberatore nos dirá que es prioritario el concepto de deber que el de derecho, pues en el orden de la naturaleza en el hombre existen primero los deberes que el derecho[142].

Si la autoridad considerada en general es necesaria para la vida del hombre, lo será igualmente si se la considera de manera concreta, es decir, cuando se ejerce a través de la función del gobierno político. De Maistre expone las razones por las que, a su juicio, el hombre debe ser gobernado. Él nos explica que al ser un ente a un mismo tiempo moral y corrompido, justo en su inteligencia pero perverso en su voluntad, debe estar necesariamente sometido a un gobierno. Por tanto el establecimiento de éste no depende de la voluntad, en el sentido de que podrá ser uno u otro, pero necesariamente debe haber uno. Para este autor, la función de gobernar, que él identifica con la soberanía, debe resultar directamente de la naturaleza humana, por lo que no queda a la elección de los pueblos el que haya o no gobierno[143]. Y debe ejercer el poder y procurar la obediencia. Por esto las nociones de poder y deber son la esencia de toda sociedad, sin las que ésta no puede concebirse. Si no, estaríamos hablando de un estado antinatural[144]. Por eso, Bonald abunda en esta cues-

[141] Cfr. *Exámen*... cit., vol. I, pág. 139.

[142] "Nihilominus officii nomen et conceptum praeferimus; tum, ut inferius dicemus, ordine naturae prius pullulat officium quam ius". *Instituciones philosophicae*. Editio secunda hispana, vol. II, Barcinone, 1858, pág. 115.

[143] Cfr. *Del Papa*... cit., t. I, págs. 185-186.

[144] El Vizconde Louis Ambroise de Bonald lo expresa de la siguiente manera: "La sociedad toda, religiosa y política, no es mas que *poderes* y *deberes*.; y si prescribir y dirigir constituyen el poder, escuchar y practicar

ción cuando afirma que, al igual que una religión exige que sus fieles realicen el acto de fe en sus dogmas, un gobierno legítimo exige de sus súbditos la obediencia que les impone la sumisión al poder. Por eso para Bonald no pude haber verdadera sociedad civil ni religiosa si se sustenta en la doctrina que deja al hombre a su propio sentido y coloca en la razón de cada uno la autoridad de la sociedad[145].

En este sentido, con su habitual estilo, Lamennais refiere como "Se ve salir ó nacer de esta idea sublime del poder, que es el fundamento único de toda obligación moral, el orden conservador de la sociedad con todos los deberes"[146]. De aquí que, según este autor, "el

---

son todos los deberes. No se puede concebir sociedad sin esta doble necesidad de precepto y obediencia, y cualquier reunión de hombres, adonde no hubiese autoridad que tuviese el derecho de exigir obediencia á sus decretos, seria propiamente una anarquía, esto es, ausencia y muerte de toda sociedad. Tal estado es absolutamente imposible, por ser directamente contrario á la naturaleza de las cosas. Pues el poder y la obediencia al momento se aparecen bajo de otros nombres y de otras formas; y alguna vez acaece, que sea entre ellos menos moderado el poder, y menos racional la obediencia, y esos hombres tan preciados de lo que llaman ellos su razón y su libertad, no han hecho al cabo mas que cambiar el poder por la tiranía, y por la esclavitud la obediencia. Esto es cierto en toda sociedad, y en religión como en estado". *Investigaciones*... cit., t. II, págs. 8-9. Debe señalarse que estas opiniones no guardan relación con las tesis que podríamos denominar "clásicas", ó aristotélico-tomistas. Así, si nos referimos a Tomás de Aquino, él alude a la necesidad del poder pero en términos menos esencialistas y tajantes que De Maistre o De Bonald. El Aquinate pone de manifiesto la necesidad de un guía de la sociedad, como derivada de la naturaleza social del hombre, para evitar así la disipación. Siendo la sociedad una pluralidad de individuos, nos dirá Tomás, es necesario que se de un principio unificador. Cfr. Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Trad. y est. intr. de C.I. González, S.I. Ed. Porrúa, México, 1985, Lib. I, Cáp. I, pág. 258.

[145] Cfr. L.A. de Bonald, *Investigaciones*... cit., t. II, pág. 9.

[146] *De la indiferencia*... cit., t. II, págs. 133-134.

cristianismo no solo obedece al poder, sino que le ama porque viene de Dios y le representa en la sociedad"[147].

[147] De la indiferencia... cit., t. II, pág. 135.

9. LA LÓGICA DE LA JERARQUÍA Y LA PROPORCIÓN

El pensamiento legitimista puso todas sus energías al servicio de una literatura apologética del poder, muy al estilo de lo que demandaba el ambiente romántico del XIX[148]. Así no tiene nada de extraño que Lamennais hable del "culto sagrado al poder", aludiendo a una cita de Tertuliano que lo llama *religión de la segunda majestad*. El abate explica cómo el principio de ordenación que todo poder entraña, al ordenar la sociedad constituye el poder social, y al obrar sobre las familias constituye el poder doméstico. Por tanto, estos dos poderes son a la vez semejantes y desiguales. La semejanza está en que la familia es como una pequeña sociedad, mientras que la desigualdad se refiere a que la sociedad puede

[148] Debe recordarse, no obstante, que la literatura apologética que reacciona frente a los ataques que la Ilustración lanza contra los dogmas de la fe cristiana, "nace", por un lado, a lo largo del XVIII, con autores como Anselmo Desing, como acertadamente ha mostrado L. Cabrera en su obra *Modernidad y Neoescolástica*... cit., , págs. 61 y stes. Otra vertiente de la "reacción" surge a partir de la Revolución Francesa, también con un claro sentido apologético, como afirma J. Randall. Cfr. *La formación*... cit., pág. 435.

considerarse como una gran familia, o bien la reunión de todas las familias particulares. Pero en ambos casos son la manifestación del poder mismo de Dios, de quien toda paternidad trae su nombre[149]. Lamennais sigue un pensamiento muy común en el primer tercio del siglo XIX, característico de la oposición romántica al racionalismo político moderno, en el que, por la íntima conexión entre el poder político y el doméstico, la familia sirve de modelo para concebir el Estado[150]. De aquí que todo ataque a la familia, a través de procedimientos como el divorcio o instituciones como la poligamia, destruye también al Estado, al introducir la anarquía en la sociedad doméstica[151]. Esta idea, junto con la concepción organicista del universo, es clásica en el legitimismo decimonónico[152].

---

149 Cfr. F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 136.

150 Con relación a esta cuestión, Vid. F. Carpintero, *Los inicios... cit.*, págs. 40 y stes.

151 "Donde no hay familia no hay que esperar estado: la poligamia y el divorcio, que es la peor especie de poligamia, destruye la familia, oprime á la madre, oprime al hijo é introduce la anarquia en la sociedad doméstica. Por tanto la religión sola ha proclamado la indisolubilidad del vínculo conyugal; y aun después de haber conocido el principio y haber observado por largo tiempo sus admirable efectos, la razon ilustrada con las luces del cristianismo, pero negando su autoridad, ha juzgado que era bueno convertir el matrimonio en un contrato temporal, como si fuese una especie de arriendo que pudiese deshacerse en el momento que se antojare, solo con la condicion de repartir los hijos, como podria hacerse con los animales que hubiesen nacido en un rebaño unido por convenio en determinado tiempo. Y obsérvese que al mismo tiempo que se daba á la muger derecho para repudiar su cabeza, se concedia á los súbditos el de repudiar su gobierno: tan intima es la conecsion que hay entre el poder político y el doméstico". F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 145; en este mismo sentido, vid. L.A. de Bonald, *Del Divorcio*... cit..

152 Según explica F. Carpintero, "el pensamiento político jurídico típicamente romántico tendió a concebir a la realidad como un organismo unitario que se compone, a su vez, de diversos organismos; el mundo

Lamennais prosigue sus razonamientos. Ya hemos visto que el poder es, pues, una de las condiciones de existencia de toda sociedad. Pero el elemento más importante para concebirla es Dios. Él es el autor tanto de la sociedad como del hombre, al que ha formado precisamente para poder vivir en comunidad, ya que el autor de los seres lo es necesariamente del orden conservador de esos mismos seres. Pero para que la vida social exista son indispensables dos cosas: una ley que una a sus miembros entre sí, y un poder conservador de la observancia de tal ley. Por tanto, nos dirá este autor, existe una ley divina que es fundamento de toda sociedad, invariable e indescriptible, contra la que es nulo cuanto se hace. Pero la potestad, como condición de la existencia de la sociedad, es también divina en su origen. Esto hay que entenderlo en sus justos términos, porque la sagrada Escritura no dice que todo soberano provenga de Dios, sino la soberanía y la potestad "en cuanto tales". Esta última está ordenada al fin de la conservación de la sociedad para el reino de la justicia, o lo que es lo mismo, de la ley divina. Por tanto, tal potestad encierra en sí siempre la idea de derecho y de un derecho divino. Esto es lo que la distingue de la mera fuerza material, que nunca puede ser verdadera potestad ni soberanía. Por esto Lamennais critica igualmente las concepciones que hacen del pueblo o del rey la fuente de la soberanía, porque en ambos casos se legitima la arbitrariedad o el despotismo, y se olvida que la soberanía es una potestad

---

social humano sería, así, una parte del *Organismus* universal, sometido a la única ley inmutable que rige la Razón universal, llamada ahora indistintamente *Vernunft* o *Geist*. El hombre participa, mediante su naturaleza racional, en el Espíritu Universal, y de éste recibe cada individuo su situación en la sociedad, sus deberes y derechos". *Los inicios*... cit., pág. 42.

derivada de Dios[153]. Aquí el abate no acierta, por desconocimiento, en su crítica, olvidando la tradición escolástica al respecto. En efecto, no puede olvidarse que para la Escolástica clásica, nombrando así la que se desarrolla al menos hasta el siglo XVII, es indudable que todo deber emana de Dios, y de ahí el orígen directamente teológico de la conciencia y del deber. Pero una cosa es el fundamento último del deber y otra cosa es su titular. Y aquí la Escolástica, al menos hasta el siglo citado, mantuvo que el titular del poder es el pueblo, no el Rey[154]

Esta idea sobre el poder es inseparable de otra noción: el orden. De Maistre nos lo expresa en sus *Veladas de San Peterburgo* diciendo que "La inteligencia, á la manera que la hermosura, se complace en contemplarse á sí misma; luego el espejo de la inteligencia es el número. De aquí procede el gusto que nos resulta de la simetría, porque todo ser inteligente gusta de colocarse y reconocer su signo, que es el órden"[155]. Y éste se reconoce en el mismo ser humano, que lo expresa en

---

[153] Cfr. *La religión*... cit., t. II, págs. 118-121. Concretamente, en la página 120 afirma: "En saliendo de aquí todo es abismo, por que pretender que el poder viene originalmente, lo mismo que la ley del pueblo, es querer que nada haya justo sino lo que quiere el pueblo; y suponer que la fuente de la soberanía está en el soberano, es ponernos en la precision de decir del hombre todo lo que hemos dicho de Dios; á saber, que el hombre es el principio de su derecho, y que este derecho no tiene límites; que su voluntad es el órden social, la justicia y la ley; que todo le es permitido, y que en nada debe resistírsele; y que debe obedecerse á cualquiera que mande, y que quejarse de él sería una impiedad. En una palabra, no hay crimen, opresión ni tiranía que no se legitime con tan monstruosa hipótesis".

[154] Para una sucinta pero ejemplar exposición de las ideas liberales y democráticas en la Escolástica, Vid. F. Carpintero, *Los Escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico*, en "Revista de Estudios Historico-Jurídicos" XXV (2003).

[155] *Las veladas*... cit., t. II, pág. 216.

sus miembros y en el número de estos, e igualmente se plasma en otras muchas realidades[156].

Lamennais lo define como el conjunto de relaciones que se derivan de la naturaleza de los seres. Según nos explica, si nos fijamos en el acto de la creación por parte de Dios, vemos que fue la manifestación de una parte de las verdades que encierra el Ser divino. Dichas verdades están ligadas entre sí por relaciones necesarias en el pensamiento de Dios, y su voluntad, al realizar dichas verdades exteriormente, "ha realizado por el mismo hecho estas relaciones inmutables que constituyen el orden"[157]. Pero frente a él, la actividad del hombre libre se dirige al desorden, bien porque ignora o no quiere conocer las leyes que conservan el mundo moral, o porque no se conoce, o se conoce mal a sí mismo. De este modo, su fuerza se dirige a colocar a los seres bajo relaciones falsas o contrarias a su naturaleza. Así tenemos que la sociedad humana, compuesta por seres libres sujetos al error, está dividida entre dos potencias: una que pretende destruir y otra que pretende conservar. La potencia negativa estaría encarnada en la filosofía, que tra-

---

[156] En el mismo diálogo de las *Veladas*, uno de los contertulios se dirige al otro diciendo: "Observadlo bien. Está escrito en todas las partes del universo, y sobre todo en el cuerpo humano. *Dos* es digno de atencion en el equilibrio maravilloso de los dos sexos que ninguna ciencia ha podido separar: se muestra tambien en nuestros ojos, en nuestras orejas... *treinta y dos* está escrito en nuestra boca: y el *veinte* dividido entre cuatro tiene su *cociente* en todas las extremidades de nuestros cuatro miembros. Acordaos, señor Senador, de lo que me dijisteis cierto dia, en razon de vuestros varios repertorios sobre el número *tres* en particular. El está escrito en los astros, sobre la tierra, en la inteligencia del hombre en su cuerpo, en la verdad, en la fábula, en el Evangelio, en el talmud, en los vedas, en todas las ceremonias antiguas y modernas, legítimas é ilegítimas, en las aspersiones, ablusiones...". Ob. cit., t. II, pág. 219.

[157] Cfr. *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 128.

baja a favor del desorden, pues niega otra inteligencia que esté más allá de la razón del hombre, con lo que se precipita en la fuerza[158]. Debemos señalar que esta visión negativa de la filosofía, referida a la Ilustración y al pensamiento del XVIII, es muy común en los autores conservadores del XIX. Así para De Maistre, la Ilustración tiene como objetivo hacer la guerra a Roma y a todo lo que significa el catolicismo. Por eso la filosofía del último siglo no omitió diligencia en apartarnos de la oración, de Dios, y así consagrar el ateísmo práctico y lo que él denomina teofobia. De ahí que estime que casi toda la filosofía del siglo XVIII sea enteramente negativa y nula[159]. En idénticos términos, De Bonald achaca todos los desórdenes que se observan en Europa y en Francia a la filosofía moderna, herencia de Epicuro con un barniz de física y fisiología modernas[160]. Chateaubriand la llamara "mezquina", al reducir el universo y aun al mismo Dios a una pasajera sustracción de la nada[161].

Otro autor especialmente significativo para ilustrar la idea del poder en el pensamiento de la reacción es De Bonald. Con su habitual estilo repetitivo y su cansina exposición de ideas, pretende crear una física social con base en el modelo matemático[162]. Según él, todos los

---

[158] Cfr. F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. II, págs. 128-129.

[159] Vid. al respecto, *Del Papa*... cit.; *Las veladas*... cit., t. II, págs. 40-41 y 98, entre otras.

[160] Cfr. *Essai*... cit., págs. 25 y stes. Igualmente, *Legislatión Primitive*... cit., t. I, págs. 30, 97 y 240, entre otras; Cfr. asimismo, *Investigaciones*... cit., t. II, págs. 213-214, entre otras.

[161] Cfr. *Genio*... cit., t. II, pág. 33. *Ensayo*... cit. t. II, pág.s. 19 y 72, entre otras.

[162] Sus palabras son muy ilustrativas al respecto: "Mais ces mêmes expressions, *proportions*, *rapports* ou *raison*, *extrêmes*, *moyen*, etc., se

seres están comprendidos en las categorías fundamentales de causa, medio y efecto. Estas expresiones dan cuenta de los estados posibles del ser. Las relaciones que tengan los seres se adecuan siempre a la siguiente regla o proporción: la causa es al medio lo que el medio es al efecto, o el efecto es al medio lo que el medio es a la causa. Por ejemplo, explica De Bonald, el jefe manda a los oficiales y éstos a los sujetos o soldados, el padre tiene autoridad sobre la madre y la madre a su vez sobre los hijos, etc[163]. Todas estas relaciones forman parte del orden del universo. Este orden se subdivide en dos partes a las que De Bonald denomina mundos: el mundo físico y el mundo social o moral, cada uno de los cuales reproduce la tríada básica antes vista. Así, la causa conservadora del mundo físico se llama primer motor, Dios en definitiva. El medio general de conservación es el movimiento y los efectos son los cuerpos. En el mundo social o moral la causa es el poder, el medio es el ministro y el efecto es el sujeto. Por tanto poder, ministro y sujeto, las denominadas personas sociales, comprenden todos los posibles modos de ser del hombre en sociedad, al igual que mediante la causa el medio y el efecto se constituyen todas las relaciones físicas del universo[164]. Así, las relaciones de los seres en sociedad se comprenden todas en esta proporción: el poder es al ministro lo que el ministro es al sujeto[165]. Ésta es la tra-

---

retrouvent dans la science des êtres physiques, et de leurs rapports de nombre et d'entendue : ces expressions sont donc communes à l'ordre moral et à l'ordre physique. Elles sont donc générales ou *mathémathiques*, car *mathématique* veu dire doctrine en général, la science par excellence, et sous cette acception étendue, elle peut embrasser les sciences morales comme les sciences physiques ". *Legislation...* cit., t. I, pág. 373 .

[163] Cfr. L. A. de Bonald, *Legislation Primitive...* cit., t. I, pág. 377.

[164] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislation Primitive...* cit., t. I, págs. 383-385.

[165] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislation Primitive...* cit., t. I, pág. 385.

ducción de la proporción general de causa, medio y efecto, y mediante dicha trilogía se expresan la generalidad de las relaciones posibles entre los seres que forman la sociedad[166]. No puede olvidarse que para De Bonald, esta trilogía expresa también la constitución natural de toda sociedad, de modo que cuando ésta deja de reproducir las relaciones necesarias entre estas personas, las funciones del cuerpo social experimentan una decadencia: el poder se convierte en tiranía, las funciones ministeriales devienen en servidumbre y la obediencia degenera en esclavitud. Surge entonces un estado de desorden en el que se ha transgredido la constitución y el orden natural social, concebido como ley inviolable de los seres inteligentes[167].

De Bonald define el poder como el ser que quiere la conservación de la sociedad y por tanto actúa para ello. Por tanto, manifiesta una voluntad y realiza una acción conservadora de la sociedad[168]. A la manifestación de dicha voluntad la llamamos ley, y su acción recibe el nombre de gobierno, si se trata del estado político, o culto, si estamos en el estado religioso[169]. El poder es preexistente a toda sociedad, pues el poder constituye la sociedad. Por esto se afirma que el poder pertenece en primer lugar a Dios, de modo que de Él viene toda po-

---

166 Cfr. L.A. De Bonald, *Essai analytique*... cit., pág. 15.

167 Cfr. L.A. de Bonald, *Legislation Primitive*... cit., *Discours Préliminaire*, págs. 153-154. En el *Essai* citado, subraya: " De cette théorie simple, et dont l'histoire offre à toutes les pages une juste et vaste application, on déduira comme des formules algébraiques, des maximes générales par lesquelles on résoudra les problèmes que présentent les événement de la société, passés et même futurs. Car le monde moral est gouverné comme le monde sensible, par des lois générales et constantes ". Ob cit., pág. 17.

168 Cfr. *Essai*... cit., págs. 7 y 45, entre otras.

169 Cfr. *Legislation Primitive*... cit., *Disc. Prelim.*, pág. 145. *Essai*... cit., pág. 185.

testad: potestas ex Deo est[170]. Existe así un ejercicio divino o legítimo del poder y un ejercicio humano viciado y puramente legal, según que las leyes que dirigen la acción social estén o no conformes con el orden de relaciones "naturales" de los seres en la sociedad, o sea, con la jerarquía natural de los poderes[171]. Esta idea de poder se corresponde perfectamente, según él, con el concepto de causa[172].

Pero el poder debe actuar mediante alguien. Nos referimos entonces al elemento personal. De Bonald nos dice que todo poder, en la medida en que es mediador entre el soberano y el sujeto o pueblo, debe ejercer una acción que excede a las fuerzas de un hombre solo. Por esta razón actúa a través de una pluralidad de sujetos intermediarios, es decir, un número proporcionado de agentes y funcionarios públicos, cooperadores necesarios y subordinados, que se llaman ministros o servidores del poder[173]. Dichos ministros a las órdenes del poder público ejercen la función de hacer cumplir la voluntad pública expresada por la ley. Para dicha ejecución, De Bonald estima que son necesarias dos cosas: el conocimiento de lo prescrito por la ley, que él denomina *jugement*, y la destrucción de los obstáculos que se oponen a la ejecución de la ley conocida, que De Bonald

---

[170] "Je dois répéter ici que j'entends par *pouvoir* émané de la souveraineté de Dieu et conforme à sa volonté, le *pouvoir* constitué, sur ou par des lois politiques ou religieuses (seules constitutives de l'un ou de l'autre pouvoir), lois qui sont le rèsultat des rapports *naturels* entre les êtres dans l'une ou l'autre societé, par conséquent l'expressions des volontés de l'etre crèateur des êtres, et auteur des rapports *naturels* qui les conservent" L.A. De Bonald, *Essai* ... cit., pág. 197.

[171] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*... cit., pág. 113.

[172] Cfr. *Essai*... cit., pág. 46.

[173] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*... cit., págs. 8, 9 y 185, entre otras. *Legislation Primitive*... cit., *Disc. Prelim.*, pág. 146.

denomina *combat*[174]. El poder supremo se configura así a través de los dos elementos de la justicia y la fuerza, *Juger et Combattre* en palabras del Vizconde, ejercidas a través de los dos brazos o poderes principales de todo gobierno: el judicial y el militar. De este modo, los diferentes ministros políticos, jueces, guerreros, magistrados o funcionarios públicos, en los que De Bonald estima como requisito su pertenencia al estamento noble, tienen como misión juzgar al enemigo interior del Estado y combatirlo por medio de la espada de la ley, o bien rechazar por las armas al enemigo extranjero[175].

La cuestión del status del sujeto que ejerce el poder es esencial para comprender el pensamiento de De Bonald. Él concibe a la nobleza de un modo ideal-caballeresco, como estamento destinado a servir al Estado, no como elemento decorativo o de brillo social para el noble. Es el medio por el que el hombre se destina a servir a los otros a través del Estado. Este poder debe gozar de la mayor estabilidad posible, y nada mejor que la herencia para perpetuarlo y conservarlo[176]. Esto asegura la permanencia de la sociedad bien constituida, cuyo lema según De Bonald es *régner pour reunir*. Por el contrario, el estado en el que predomina el elemento popular se basa en la máxima *diviser pour régner*[177].

Finalmente, el sujeto es el término de la acción social conservadora ejercida por el poder a través de los ministros. Él es quien debe ser defendido de los errores de su voluntad y de la tiranía de sus pasiones para hacerlo disfrutar de su verdadera libertad, una libertad que no es completa sin que exista la sujeción al poder[178].

[174] Cfr. *Essai*... cit., pág. 185.

[175] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*... cit., págs. 186-187.

[176] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*... cit., págs. 204-205.

[177] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*... cit., pág. 242.

[178] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*...cit., pág. 14.

10. LAS CULPAS DE ROUSSEAU

Este modelo de sociedad y de poder que ejemplifican las tesis bonaldianas, encuentra su reverso en el modelo liberal y contractualista que llega hasta Rousseau. Por ello, los legitimistas de la reacción cargarán con toda la fuerza de sus argumentos y su retórica contra todas las tesis características de la Escuela del Derecho Natural Moderno, especialmente las que se refieren al estado de naturaleza, el mito del buen salvaje y el pacto como creador del poder político. Pero es importante señalar una cuestión que, con carácter previo, debe quedar clara: en realidad podemos decir que estos autores no distinguían lo que ignoraban y en consecuencia hicieron responsable a Rousseau de argumentos y nociones como la del *Status Naturae*, que habían sido creados y utilizados desde mucho antes. En efecto, no puede hablarse sólo de un origen extraño a nuestras fronteras de las tesis políticas liberales. Las ideas individualistas y contractualistas, con independencia de sus precedentes medievales, se encuentran ya expuestas en los españoles Luis de Molina y Francisco Suárez, en el tránsito de los siglos XVI-XVII. Incluso anteriormente, podemos encontrar ideas similares en los teólogos españoles del

XVI, fueran de Salamanca o de Coimbra, aunque no desde el ángulo expresamente individualista de Molina y Suárez. Toda esta tradición de pensamiento es desconocida y por ende ignorada por los reaccionarios, que hacen así a Rousseau cabeza de turco de los "pecados" liberales[179].

El Conde De Maistre rechaza la tesis de un hipotético tránsito de un estado de naturaleza a otro social y político, y lo hace desde un punto de vista lógico: así él razona que si el salvaje de nuestros días puede tener conocimiento de los dos estados, puesto que en algunos países puede compararlos, pero a pesar de ello permanece firmemente en el suyo, resulta difícil creer que el salvaje primitivo haya abandonado su estado por vía de deliberación, para pasar a otro estado del que no tenía conocimiento. Según De Maistre, este imposible prueba dos cuestiones: que la sociedad es tan antigua como el hombre, y que el salvaje es un hombre degradado y castigado. De este modo, frente al mito del *bon sauvage* propio de los *philosophes*, el pensamiento reaccionario parte de una concepción antropológica pesimista, matizada no obstante por la idea de trascendencia divina. Una exposición muy ilustrativa sobre esto se encuentra en José de Maistre y sus *Veladas de San Petersburgo*. En este caso, el Conde reflexiona por boca de uno de los personajes que ilustran su obra, acerca de porqué los males físicos que el hombre hereda hayan de ser la obra del gobierno temporal de la Providencia. Para nuestro autor, la idea central que lo explica todo es la del peca-

[179] Vid., para un acercamiento a las ideas liberales en España, el artículo de F. Carpintero *Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo*, en "La Ilustración Liberal" 12 (2002). Vid. también del mismo autor *Del Derecho Natural medieval al Derecho Natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*. Universidad de Salamanca, 1977, especialmente las páginas 117 a 185.

do original. Éste se repite constantemente en la historia, aunque de un modo secundario[180]. El hombre como ser imperfecto está sujeto al mal, pero en virtud de una degradación accidental, ya que si no habría que pensar que Dios le ha creado malo, lo cual es imposible[181]. Pero si esta sujeción al mal se reproduce insistentemente, puede llegar a degradar al sujeto y a sus generaciones venideras de modo absoluto. De este modo nace el llamado pecado original de orden secundario[182]. Pero también existe otra cuestión a tener en cuenta: "Que todo ser que tiene la facultad de propagarse no puede producir más que seres semejantes a sí mismo"[183]. Por tanto, si un ser llega a ser degradado, su posteridad no será semejante al estado primitivo de ese ser, sino al estado degradado al cual ha descendido por una causa. En el caso de De Maistre, esta causa es el estado criminal de un pueblo, que comete atropellos como tal pueblo[184]. En este caso, estamos hablando de un tipo de enfermedades morales que van viciando a los hombres de generación en generación, y de las que De Maestre opina que llegar a echar a perder una raza, debido a lo que él denomina "la continuación de las prevaricaciones", que pueden degradar absolutamente al hombre. De esta situación proceden los denominados "salvajes", tomados como modelo por J.J. Rousseau, al que califica como "uno de los mas pe-

---

[180] Cfr. *Las Veladas*... cit., t. I, pág. 76.

[181] Cfr. J. De Maistre, *Las Veladas*... cit., t. I. pág. 83.

[182] Cfr. J. De Maistre, *Las Veladas*... cit., t. I, pág. 78.

[183] Cfr. J. De Maistre, *Las Veladas*... cit., t. I, pág. 77.

[184] "Poco nos importa la época en que tal ó tal rama ha sido separada del árbol. El hecho es cierto, y esto basta. Ninguna duda sobre la degradación, y ninguna duda me atrevo á decir también sobre la causa de la degradación, que no puede ser mas que el crímen. Los crímenes de un pueblo, habiendo llegado á alterar el principio moral por prevaricaciones muy grandes, transmitieron el anatema á su posteridad". *Las Veladas*... cit., t. I, pág. 93.

ligrosos sofistas de su siglo"[185]. Según De Maistre, el ginebrino ha confundido al salvaje con el hombre primitivo, cuando aquél "ni es ni puede ser mas que el descendiente de un hombre desprendido del grande árbol de la civilización por alguna prevaricación cualquiera"[186]. Por tanto, junto al pecado original existe lo que denomina "enfermedad original", y si por aquél estamos sujetos en general a toda clase de padecimientos físicos, por la enfermedad lo estamos a toda clase de vicios[187].

No obstante, este hombre degradado busca salir de su postración, pues existe en su ser una tendencia que le lleva a buscar su estado primitivo, mediante la que el hombre se eleva, como nos expresa, hacia las regiones de la luz. Sólo el hombre aspira a salir de su estado y este anhelo es para De Maistre la prueba de su grandeza y su miseria a la vez, "de sus derechos sublimes y de su increíble degradación"[188]. En esta situación descrita, el hombre, teniendo el conocimiento de sí mismo, llega mediante una autorreflexión sobre su ser a conocer su fondo de maldad y degradación, que De Maistre nos describe en términos terribles: "En el estado á que está reducido, carece de la dicha del ignorante. Es preciso que se contemple sin cesar, y no lo puede hacer sin avergonzarse. Su grandeza misma le humilla, porque sus luces que le elevan hasta el Angel, solo sirven para hacerle conocer en sí mismo inclinaciones abominables que le degradan hasta el bruto. Busca en el fondo de su

[185] *Las Veladas*... cit., t. I, pág. 78.

[186] Cfr. J. De Maistre, *Las Veladas*... cit., t. I, págs. 78-79.

[187] "Esta enfermedad original no tiene nombre alguno, y solo existe en la capacidad de sufrir todos los males; así como el pecado original (abstracción hecha de la imputación) es la capacidad de cometer todos los crímenes". J. De Maistre, *Las Veladas*... cit., t. I, pág. 80.

[188] *Las Veladas*... cit., t. I, pág.s. 84 y 204.

ser alguna parte sana, y no puede encontrarla Todo está corrompido por el mal, y el hombre entero es una enfermedad. Conjunto inconcebible de dos poderes diferentes, é incompatibles entre sí; Centauro monstruoso; siente que es el resultado de alguna maldad desconocida, de alguna mezcla detestable que ha viciado al hombre hasta en su ciencia la mas íntima"[189].

Pero el estado primitivo al que se refiere De Maistre no cabe confundirlo con la representación del salvaje, tomado por la filosofía del siglo dieciocho "para fundar sus vanas y culpables declamaciones contra el orden social"[190]. Pero en realidad, a poco que analicemos el personaje que sirve de modelo a los iusnaturalistas modernos nos daremos cuenta de las maldades con las que está adornado[191].

Para los legitimistas, este "buen salvaje" ha tenido su máximo apologeta en Rousseau. De aquí que dispa-

---

[189] *Las Veladas*... cit., t. I, págs. 84-85.

[190] Cfr. J. De Maistre, *Las Veladas*... cit., t. I, pág. 95.

[191] La descripción del Conde De Maistre es suficientemente ilustrativa para ahorrar comentarios: "Este es un hijo disforme, robusto y feroz, en quien la llama de la inteligencia no despide sino una claridad intermitente y sombría. Una mano temible descarga sobre estas razas desnaturalizadas, y borra en ellas los dos caracteres distintivos de nuestra grandeza, la previsión y la perfectibilidad. El salvage corta el árbol para coger el fruto, y desata el buey que le confía el misionero para asarlo con la madera de la carreta ó del arado. Nos contempla hace tres siglos, sin haber querido recibir de nosotros mas que la pólvora para matar a sus semejantes, y el aguardiente para matarse a él mismo. No ha pensado jamás en fabricar esto mismo que apetece, y descansa en nuestra avaricia, que no le falta nunca. Así como las substancias mas abyectas y las mas repugnantes, son aun susceptibles de degeneración; asi los vicios mismos de la humanidad son viciados en él. Es ladrón, es cruel, es disoluto; pero lo es de otro modo que nosotros. Nosotros para ser criminales separamos nuestra naturaleza; pero él la sigue, siente apetito hacia el crimen y no conoce jamás el remordimiento". *Las-Veladas*... cit., t. I, págs. 96-97.

ren contra el ginebrino las cargadas armas de su retórica. Así, Chateaubriand analiza si el contrato social de los publicistas es la convención primitiva u original de los gobiernos. Si tomamos como base la fórmula de Rousseau, es decir, la que nos dice que cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo, Chateaubriand estima que para que este raciocinio sea exacto es necesario suponer una sociedad que no existía, y un conjunto de personas que realizarán el tránsito a la sociedad civil, lo que plantea el problema de quienes serán estos sujetos. No puede pensarse en un tránsito tan brusco, por lo que es necesario imaginar un estado civil intermedio entre el de naturaleza y aquel del que habla Rousseau. Por tanto, el contrato que supone no es el original[192]. La gran dificultad estriba entonces en saber cuál será ese contrato primitivo. Esta crítica muestra un gran desconocimiento hacia toda la tradición de la idea del pacto. Los argumentos de Chateaubriand traducen en verdad la ignorancia acerca de la tradición escolástico-católica de siglos anteriores. Porque para los escolásticos de los siglos XVI-XVII, así como para algunos nominales anteriores, el contrato social era sólo una idea regulativa para entender todo orden político. Con ella pretendían reconstruir la génesis del poder no en la historia, sino en la pura razón. Los reaccionarios no podían entender nada de esto. El corte en las ideas que se había producido, tanto en el tomismo como en la línea jesuítica de Coimbra, afecta al siglo XIX y por tanto produce este tipo de razonamientos, en los que se critican ideas y conceptos sin conocer su verdadera razón. No extraña, pues, que el pensamiento Neoescolástico poste-

[192] Cfr. F.A.R. de Chateaubriand, *Ensayo*... cit., t. I, págs. 73-74.

rior siga estos mismos derroteros, como cuando Taparelli critica las concepciones pactistas diciendo que es imposible hallar históricamente ningún vestigio de un pacto de semejantes características[193]

Para Lamennais, la doctrina del pacto es funesta, absurda y degradante. En primer lugar, porque nunca se vio sociedad alguna que comenzase por semejante pacto, y ello por una razón muy sencilla: porque supone al menos un principio de sociedad o la reunión de un cierto número de hombres con un lenguaje común, habitación común y relaciones habituales, "cosas imposibles sino existía algún orden entre ellos, y por consiguiente leyes y autoridad encargada de egecutarlas"[194]. En segundo lugar, si estos hombres que se reúnen deliberan sobre intereses comunes, ¿de dónde toman las nociones de gobierno si hasta entonces no han tenido ninguna? En este caso, piensa Lamennais, no sólo establecerían la sociedad sino que la inventarían, cuestión que llena de perplejidad al abate[195]. Pero, además, continúa, si se dice que este pacto, sea o no explícito, existe de derecho, se está suponiendo lo que está en cuestión, pero además se incurre en un absurdo: "porque la voluntad espresa de los contrayentes es de esencia en todo pacto; de otro modo ¿quién arreglaria las condiciones?"[196]. Junto con esto, todo pacto incluye la idea de una sanción que lo haga obligatorio. El mero concurso de voluntades no es

---

[193] Cfr. *Exámen*... cit., vol. I, pág. 291.

[194] F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 72.

[195] "¡Idea estraña! Hacer salir el orden social de una deliberación, no de salvages, porque estos estan unidos por vínculos sociales, sino de criaturas humanas reunidas por acaso en los bosques, donde ocupadas necesariamente en solas las necesidades físicas, se alimentarían á duras penas de algunas bellotes que escaparon á la voracidad de los animales". *De la indiferencia*... cit., ibidem.

[196] *De la indiferencia*... cit., t. II, págs. 72-73.

para Lamennais título suficiente, pues si la voluntad del hombre no es obligatoria por sí misma, no puede serlo para otro. Luego el que cede su soberanía o el ejercicio de ella en realidad nada cede, "pues que puede, y Rousseau lo confiesa, tomar de nuevo lo que cedió siempre que se le antoje"[197]. Y el que recibe la soberanía nada recibe sino una facultad temporal, un poder físico para gobernar que se le puede quitar a cada instante sin que él esté obligado por condición alguna, pues que no puede ligarle la voluntad de otro, ni aun la suya. De aquí que la conclusión para Lamennais es que no se ve que resulte del pretendido contrato social ninguna obligación, ningún derecho ni por consiguiente una verdadera autoridad. Lo que sí percibe nuestro autor es que, tras la apariencia de bondad de la teoría del contrato, se esconde la realidad última de la fuerza, que es la que finalmente se erige en árbitro de la situación[198]. Luego el pacto, en vez de establecer la tranquilidad del orden, establece un conflicto de voluntades arbitrarias, y al

[197] F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 73.

[198] "Si el pueblo tiene mas fuerza echará abajo al soberano cuando quiera; y todos los partidarios de la soberanía del pueblo le conceden este derecho, que no podrian negarle según sus principios: Si la fuerza por el contrario está de parte del soberano, agravará las cadenas del pueblo según sus caprichos ú temores, como se hace con un animal feroz, para no ser devorado". *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 73. Más adelante afirma igualmente: "cada uno bajo este aspecto queda después del contrato social lo mismo que estaba antes, es decir, soberano de sí mismo, ó independiente de cualquiera otra voluntad que la suya; y ceder el poder no es ceder su voluntad, ó dejar de ser lo que es, porque esto es imposible, sino únicamente poner su fuerza á la disposición de otro. El depositario pues del poder no es mas que el depositario de la fuerza; conservando su independencia originaria todas las voluntades, en lugar del derecho de ordenar que se egerce sobre las voluntades mismas, no tiene mas que el poder de obligar por la fuerza, poder que el pueblo, si es mas fuerte, puede quitarle cuando quiera". Ob. cit., pág. 74.

destruir las nociones del derecho y la obligación así como el principio de la obediencia, pone en un estado de guerra la autoridad contra sus súbditos y viceversa, haciendo oscilar la sociedad entre el despotismo y la anarquía. A Lamennais no le cabe duda de que, puestos a elegir, es preferible el despotismo[199].

Pero la teoría de Rousseau no conduce sólo al predominio de la fuerza. Para Lamennais, la concepción de la libertad que exhibe el ginebrino conduce a una mayor sujeción personal: si cada uno es soberano de sí mismo, la libertad será la ausencia de un poder general en la sociedad, o el reino mas o menos libre de todos los poderes particulares: "Se vé bien que en este caso cada poder particular debe tener sus súbditos que él gobierne por sus voluntades particulares, es decir, esclavos: porque la esencia de la esclavitud consiste en la sujeción á la voluntad del hombre; y cualquiera que obedece al hombre solo es esclavo, aun cuando este hombre fuese él mismo"[200]. Excluida la soberanía de Dios y los princi-

---

199 "Es mui violenta cualquiera lucha que tiene por objeto el poder para que dure mucho tiempo; y en tanto que dura, el estado es víctima de todos los males que pueden oprimir a un pueblo. Esto es lo que hace que por tantas razones es despotismo sea preferible á la anarquía; porque esta es el choque de todos los poderes particulares, sobre los cuales cada uno quiere prevalecer, y hasta tanto que uno lo consigue, el desorden es completo y la única ley la destrucción. En este combate terrible de cada uno contra todos, todos pereceríian sino fuesen vencidos". *De la indiferencia...* cit., t. II, págs. 73-74.

200 *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 77. Esta es una crítica inteligente, porque es realista, pero que Lamennais no continúa, ya que desde el rechazo del sometimiento al arbitrio "salta" a una fundamentación con pretensión de ultimidad: La soberanía absoluta de Dios. De este modo, disuelve la ciencia de la justicia en mera politología. Además, falta poner de manifiesto las ambigüedades de Rousseau. Éste no proponía la obediencia a otro hombre, al menos doctrinalmente, sino la obediencia al interés verdaderamente común de la humanidad, encarnado en la Volonté Générale.

pios religiosos, la soberanía del pueblo no es más que la teoría de su servidumbre[201]. Confundida, además, la independencia con la libertad, la ausencia de todo poder y de toda obligación, es decir, de todo orden, no extraña que Rousseau viera en el llamado estado natural del hombre el más perfecto[202]. Por ello Lamennais no duda en afirmar que el contrato social "no es mas que una declaración sacrílega de guerra contra la sociedad y contra Dios"[203], que conduce al puro ateísmo en el orden social, al legitimar la soberanía del pueblo[204]. Y es que,

[201] "Qué sucede pues cuando el hombre por si mismo se abroga el imperio sobre el hombre, su igual en los derechos, y muchas veces superior en razón, en luces y virtudes? ¿Puede darse una pretensión mas inicua, mas insolente, una esclavitud mas ignominiosa?". *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 130.

[202] F.R. De Lamennais, *De la indiferencia*... cit. , t. II, pág. 130.

[203] *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 84. Y añade: "El raciocinio y los hechos de acuerdo y unánimes lo demuestran; y cualquiera que sepa ver y reflejar conocerá que, las doctrinas de independencia individual, fuente sangrienta de discordia y opresión, aboliendo con la noción de autoridad todos los principios conservadores del orden, la paz, la felicidad y libertad de los pueblos, jamás produjeron ni pudieron producir, bajo todas las formas de gobierno, desde el mas absoluto despotismo hasta la democracia mas absoluta, otra cosa que tiranos y esclavos, revoluciones y maldades". Ob. cit., ibidem.

[204] Cfr. "La soberanía del pueblo, digo, encierra en sí el principio del ateismo, porque en virtud de esta soberanía, el pueblo, ó el Parlamento que le representa, tiene el derecho de mudar y modificar, cuando, y como le de la gana, la religión del país. Este derecho..., supone, ó que todas las religiones son indiferentes, es decir, que no hay Dios, ó si le hay puede el Parlamento dispensar de sus mandamientos, abolir su ley, mandar lo que Dios prohibe, y prohibir lo que manda , lo que es evidentemente trastornar toda nocion de derecho divino. Y en este caso, ¿cómo podría existir ningun otro derecho, y sobre qué descansaria? La razon, la ley y la justicia no es mas que lo que quiere el pueblo ó el poder que le representa: esto lo vieron muy bien el protestante Jurieu y J.J. Rousseau, que admitieron formalmente esta consecuencia". F.R. de Lamennais, *La religión considerada*... cit., t. I, pág. 31, entre otras. En los mismos términos, Cfr. L. A. De Bonald, *Essai*... cit., pág. 59.

en esta argumentación conservadora la sola voluntad humana no es título para hacer llegar a los hombres el sentido de obediencia que tiene su fundamento en el Ser Supremo[205]. Si se prescinde de esta visión, tanto la sociedad política como la autoridad carecen de fundamento y se convierten en la dominación del hombre y en un conjunto de convenciones temporales[206]. Rousseau se convierte así en el gran maestro en ocultar el error y disfrazarlo para que huya del examen de la razón[207]. Él ha

[205] De Bonald afirma: "Sin la idea general y primitiva del poder del Ser Supremo sobre todos los hombres, y sin los sentimientos de dependencia que esta idea a inspirado á todos, ni el pensamiento incomprensible de poder humano, ni el sentimiento, mas incomprensible aun, de obediencia, estas dos cosas que tanto se avienen en la sociedad, y tan poco en el corazón del hombre, nunca habrían venido al espíritu de los hombres para hacerles sobrellevar la sociedad. Esta creación moral, que sacó al orden público del caos de todas las voluntades privadas y de todas las pasiones individuales, mas inconcebible seria, sin el pensamiento y el sentimiento de la Divinidad, que la creación física". *Investigaciones*... cit., t. II, pág. 29.

[206] "Tampoco la moral tendría una base, si se ha de separar la idea de los deberes de la del poder; el cual determina su naturaleza, fija su extensión, recompensa la observancia y castiga la infracción. La sociedad política carece tambien de fundamento, si la autoridad no es otra cosa que la dominación del hombre, y las leyes que reglan su ejercicio no son mas que convenciones temporales, aceptadas por el interes del momento, ó voluntades arbitrarias impuestas por la fuerza. L..A. De Bonald, *Investigaciones*... cit., t. II, pág. 63.

[207] "Este es el gran arte y talento de Rousseau, y este es su método constante. Siendo como es, demasiado sagaz y penetrante para no conocer el vicio de su sistema, viendo á cada paso las objeciones que se presentan de tropel, procura prevenirlas ó eludirlas, ya con discursos ambiguos, ya con concesiones formales, las que revoca mui pronto tácitamente; y, cierto y seguro de que se hará creer con una dialéctica mañosa y un tono apasionado, por el lector distraido, muda á cada instante de principios y de cuestiones; pasa sagazmente, según la necesidad, de una á otra hipótesis, establece un supuesto, lo abandona, vuelve a él en seguida para dejarle de nuevo; mezcla artificiosamente el error con la verdad, pone en boca de sus contrarios argumentos ridículos, opiniones que no admiten, para prepararse á su

establecido la naturaleza contractual del poder, idea que a De Bonald le parece absurda, pues para la validez de todo contrato se precisa la igualdad de las partes, mientras que entre el soberano y el sujeto no puede existir otra relación que la de dependencia[208].

Otros conservadores como el Conde José De Maistre ven en el contrato social un ejemplo de lo que denomina "una de las singularidades ridículas del último siglo", como fue la de "querer juzgar de todo por reglas abstractas, sin consideración a la experiencia"[209]. Esto le parecía al Conde un tanto chocante, pues era precisamente este siglo el que no cesaba de gritar contra los filósofos que utilizaban principios abstractos. Una de tantas máximas de este estilo era la que utilizó Rousseau al principio del *Contrato Social*: "El hombre nace libre y en todas partes se halla entre cadenas". De Maistre cree que lo contrario de esta aserción es en realidad la verdad pura, si contemplamos dicha afirmación desde una perspectiva histórica. Así, vemos que hasta que se estableció el Cristianismo y aun después, la esclavitud constituyó el estado natural de una gran parte de la humanidad[210].

---

tiempo y según su deseo un triunfo brillante; enciende, encanta, deslumbra con frases cuando no convence con las pruebas, y consigue de este modo formar una ilusion, que él mismo no tiene. Nunca hombre alguno hizo un uso mas habil de las voces. Sin tener casi un pensamiento que sea suyo, todo su gusto lo cifra en recoger y unir los delirios, ya há mucho tiempo olvidados, para sorprender el entendimiento presentándoselos adornados con todas las gracias de una elocución encantadora.Tal es el atractivo de su estilo que se apodera de los sentidos como una melodía dulce y suave: y entre tanto el alma se embriaga con las máximas seductoras de una filosofía que promete al orgullo una superioridad de luces lisongera, al pensamiento la independencia, pero que en efecto no produce mas que la esclavitud de la razón, y la muerte de la inteligencia". F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. I, págs. 92-93.

[208] Cfr. *Essai*... cit., pág. 111.

[209] *Del Papa*... cit., t. I, pág. 327.

[210] Cfr. *Del Papa*... cit., t. I, págs. 327-328.

De Bonald, por su parte, y en la línea conceptual del pensamiento iusnaturalista se detiene en la clásica cuestión de los *status* sociales y jurídicos, y distingue entre el *estado nativo* o de pura naturaleza y el *estado natural*. El primero, es una situación imperfecta en la que el hombre se halla sumido en el vicio y la degeneración, mientras que el estado natural es aquella situación en la que el individuo alcanza su perfección, bien diferente de la situación de pura naturaleza. El error de Rousseau consiste en haber tomado el estado imperfecto por el natural, cuando en realidad el verdadero estado natural es aquél en el que el individuo desarrolla su razón y su virtud en la sociedad, participando en las instituciones naturales como la familia y el Estado[211]. Estas realidades, al contrario de lo que sostuvo el pensamiento iusnaturalista moderno, no tienen, pues, nada de artificiales, pues son constitutivas de la persona en el mundo[212].

---

[211] "Cést lá la grande erreur de J-J Rousseau, et même de l´Esprit des Lois, et l´on est affligé de voir Montesquieu rêver aussi un état de pure nature antérieur á la société , *où la paix seroit la premiére loi naturelle*, et comme Jean-Jacques atribuir les désordres de l´homme á la société qui en est le frein et le remède, et sans laquelle même il n´y auroit bientót plus d'homme". L.A. de Bonald, *Legislation*... cit., t. I, pág. 233. Más adelante afirma: "La veritable nature de la societé est donc le dernier état de société ou la société publique, comme la vraie nature de l´homme et son état nécessaire est la société en general. Ainsi la société publique est la perfection de la société domestique, et la société en general la perfection de l´homme. Ainsi, comme dans les premiers temps l´ètat naissant étoit létat natural ou plutòt l´ètat natif, dans les derniers temps l´ètat natural est l´état fini, accompli. Ob. Cit., pág. 234. Igualmente, Cfr. del mismo autor su *Legislation Primitive*... cit., t. I, págs. 341 y 351, entre otras. Con relación al modelo familiar como cauce expresivo del pensamiento romántico antiilustrado, Vid. F. Carpintero, *Los inicios*... cit., págs. 40 y stes.

[212] "Diremos que la legislación positiva ó política es tan natural como la legislación llamada natural, porque el Estado es tan natural para la conservación de las familias como la misma familia para la propagación del hombre; y que en ninguna parte se ha podido ver que el hombre nazca sin

La visión negativa que estos autores mantienen de los dogmas iusnaturalistas modernos puede quedar ejemplificada en una idea de Chateaubriand, según la cual si separamos la verdad moral de las acciones humanas falta la regla para juzgar tales acciones. Si, continuando por este camino, separamos las verdades morales de las políticas, éstas carecen de fundamento, y ya no hay razón que nos haga preferir la libertad a la esclavitud, el orden a la anarquía. Así, destruyendo la verdad moral, nos retrotraemos al estado de naturaleza[213]. Por esta misma senda, Lamennais nos argumenta como el estado de naturaleza es contrario al ser moral del hombre. Si consideramos al hombre en soledad sólo nos presenta tinieblas y contradicciones. Estaríamos en presencia de un sujeto incapaz de llegar a la certeza y obligado a dudar de todo y de sí mismo. No obstante, en el hombre existe un principio enérgico de fe que le conserva y le fuerza a mostrar su acatamiento a la autoridad general, "regla inmutable de sus creencias, y ley universal del mundo moral"[214]. Esta autoridad ejerce sobre el hombre la misma fuerza que la autoridad del Creador sobre el mundo físico, en el que Aquél ejerce su voluntad sobre la materia. Al mismo tiempo dicha autoridad es el vehículo de unión entre los seres inteligentes en los que es

---

familia, ni que se conserven las familias sin formar un estado público. Diremos que las leyes no son naturales porque *Dios las ha escrito en el fondo de nuestros corazones*, ni artificiales porque sean promulgadas por el hombre, sino que las leyes domésticas ó públicas son naturales cuando son perfectas ó conformes á las relaciones naturales de los seres; y que todas las leyes buenas, perfectas, naturales, dadas á los hombres, emanan de Dios como razón suprema y voluntad general, y se promulgan por un hombre como órgano de sus voluntades, y medio de su transmisión á los demas hombres. L.A. De Bonald, *Del divorcio*... cit., pág. 57.

[213] Cfr. *Estudios Históricos*, en *Obras*... cit., t. II, pág. 76.

[214] *De la indiferencia*... cit., t. III, pág. 53.

propio subsistir y estar unidos, y a causa de estas relaciones su existencia misma depende de su unión. Luego toda filosofía que en vez de establecer los derechos de la autoridad los somete a la razón individual, es contraria a la naturaleza de los seres inteligentes y reduce al hombre a ese estado de naturaleza donde el hombre moral no puede formarse ni conservarse: "Estado de aislamiento, de debilidad, de independencia y de guerra de cada uno contra todos, en que ni aun el hombre físico puede vivir, porque el hombre moral no puede no formarse en el, ni conservarse"[215]. Toda conservación y subsistencia del hombre en su verdadera dimensión racional-moral se encamina al orden social, pues, según Lamennais, "la razon del hombre no es mas que la razon de la sociedad cuya parte es, asi como la razon de la sociedad no es mas que su civilización, de donde resulta la union mas o menos perfecta de sus miembros"[216].

---

[215] Cfr. *De la indiferencia*... cit., t. III, pág. 54.

[216] *De la indiferencia*... cit., ibidem.

11. DEL PODER DE LA LEY

Frente a los dogmas del ginebrino, los legitimistas no dudan en volver sus ojos a las concepciones anteriores al triunfo de la modernidad, y rescatan así los materiales para la reconstrucción de la idea del poder. Entre ellos, resulta imprescindible ubicar el origen de la soberanía en lugar distinto de la mera voluntad humana. La idea de su génesis divina les sirve a estos autores como oposición a las ideas de la legitimidad popular y democrática. Así, De Maistre nos relata que desde que empezaron a establecerse las nuevas soberanías tras la caída del Imperio Romano, la Iglesia no cesó de recordar a los pueblos las palabras de la Sagrada Escritura: *Por mí reinan los Reyes*, y a los reyes, *No juzguéis para que no seáis juzgados*, todo ello a fin de establecer a un mismo tiempo el origen divino de la soberanía y el derecho divino por el que deben regirse los pueblos[217]. Esta soberanía que De Maistre hace depender de Dios, tiene la ventaja, según argumenta Lamennais, que es más tolerada por el hombre debido a la grandeza de su origen, ya que jamás el hombre ha sufrido con gusto el yugo del hombre. Por esto es preciso que la potestad descienda de más arriba,

[217] Cfr. *Del Papa*... cit., t. II, pág. 6.

de Aquel que se estableció como Causa de los reinos de los reyes. De aquí viene la necesidad de la estrecha unión entre los tronos y la Iglesia, si los reinos de la tierra no quieren perecer[218]. Además, nos dice el Abate, antes de Cristo el hombre era esclavo del hombre, y Cristo vino a establecer la libertad a través de la máxima de que todo poder viene de Dios. De este modo, puede decirse que la religión cristiana ha realizado una revolución completa y feliz en la legislación, el derecho político y el de gentes. Como consecuencia de esto, la ley ya no es la expresión de la voluntad del más fuerte, sino de un orden eterno, y no tiene por objeto proteger intereses particulares sino establecer la justicia. Por esto, por ser la ley bajo el cristianismo la expresión de la voluntad justa y concordante con un orden eterno, hay obligación de someterse a ella como a la voluntad de Dios mismo[219]. Esta idea del origen divino del poder permite, según el legitimismo, frenar la tiranía, pues esta significa otorgar a un hombre en cuanto hombre un derecho sobre otro, mientras que la concepción que hace descansar el origen del poder en Dios afirma que el mando sólo puede ejercerse para el bien común y conforme a derecho. Así se frena tanto la rebelión del pueblo como la tiranía del príncipe. Por estas razones Donoso Cortés se escandaliza de algunas de las imputaciones que se realizan contra el catolicismo. Así, que éste haya sido acusado de favorecer la expansión de las grandes tiranías, y,

[218] Cfr. *La Religión considerada*... cit., t. II, pág. 303.

[219] "Asi todas las verdades sociales dimanan de esta grande y primera verdad; *todo poder viene de Dios;* y el principio fundamental del derecho político lo es también, del mismo modo, de la legislación. Se obedece á las leyes por la misma razón que se obedece al poder; y la doctrina que afirma y tempera el poder, afirma igualmente la autoridad de las leyes, y las dulcifica y perfecciona". F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. II págs. 132 y 143.

contradictoriamente, también de favorecer el gobierno de las muchedumbres. Para el extremeño, es un absurdo acusar de favorecedora de tiranos a la única religión que sobre la tierra ha enseñado a las gentes que ningún hombre tiene derecho sobre el hombre, porque toda autoridad viene de Dios. Y lo mismo con referencia al gobierno de las muchedumbres, pues ha sido el catolicismo el condenador de rebeldías y el que ha santificado la obediencia como obligación común. Así, los principios enseñados por el catolicismo tales como el carácter de servicio de todo mando o principado, la institución de las potestades para el bien o la grandeza de la humildad, constituyen el derecho público de todas las naciones cristianas, y la afirmación perpetua de la verdadera libertad[220]. También sorprende al extremeño la acusación de reticencia de la Iglesia con respecto a la promoción de los intereses materiales, cuando en realidad se trata de una cuestión de cierto equilibrio entre intereses morales y materiales, pero respetando la primacía de la moral[221].

Chateaubriand considera que no es verdadero que la religión protestante sea más favorable a la causa de la libertad que la religión católica. Abundando en esta y otras cuestiones, él estima que igual de falso es pensar que nuestra libertad no estará asegurada sino cuando seamos protestantes, como el esperar que la monarquía absoluta se consolide si se le devuelve al clero católico su antiguo poder político. En realidad las palabras de Chateaubriand son una invitación a un moderado y sano

---

[220] Cfr. *Obras*... cit., t. II, pág. 619.

[221] Cfr. J Donoso Cortés, Obras... cit., t. II, pág. 327, entre otras. No puede olvidarse a este respecto, el desarrollo de esta cuestión en la obra de otro filósofo español coetáneo de Donoso, como fue Jaime Balmes. A este respecto, vid. nuestro estudio, *La filosofía política de Jaime Balmes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003, págs. 180 a 187, principalmente.

relativismo, que contrasta con el grado de rigor en la exposición de los otros autores. Así, el expone abiertamente como debemos huir de la excesiva confianza en las teorías. Para él, en historia como en la física, debemos decidirnos por los hechos, y no establecer suposiciones a priori[222]. En realidad, para el Vizconde la verdadera religión debe florecer en un clima de libertad, pero ésta no está completa sin el auxilio de la religión[223].

La concepción legitimista del poder conlleva una visión distinta de la ley, como expresión de los mandatos del poder. De manera un tanto ambigua, Lamennais explica que las leyes son la expresión de las relaciones que unen entre sí los miembros de una misma sociedad. Cuanto más naturales y perfectas sean las relaciones que expresan, tanto más perfectas serán las leyes, y mas aptas para conducir los seres sociales a su fin "que es la felicidad ó la tranquilidad del orden"[224]. En cambio, si las leyes expresan relaciones arbitrarias o falsas, serán una constante fuente de desorden y desgracia, y llevarán al hombre a la destrucción en vez de conservarle[225]. Más adelante, Lamennais nos aclara qué es lo que entiende por relaciones arbitrarias y naturales, pues afirma que cuando la ley se hace depender de un pacto dependiente de las voluntades libres de los hombres, se atribuye a éstos la facultad de crear la autoridad y la ley, con lo

---

[222] Esta actitud encontrará en España a Balmes como uno de sus mas claros representantes. Vid. En este sentido, *La filosofía política*... cit.. págs. 95 y stes.

[223] "No calumniemos ni á los protestantes ni á los católicos; no supongamos que anima á los primeros el espíritu revolucionario, ni que embrutece á los segundos el espíritu de servidumbre. Encerrémonos en este axioma: no hay verdadera religion sin libertad, ni verdadera libertad sin religión". *Ensayo*... cit., t. I, Prefacio, pág. XLI.

[224] *De la indiferencia*... cit., t. II, pag. 90.

[225] F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., ibidem.

que dicha ley no es más que la voluntad del hombre, o según la expresión de Rousseau la expresión de la voluntad general. Convertida pues la ley en expresión de la voluntad general, y puesto que, según Rousseau, dicha voluntad es siempre recta y justa, las leyes son siempre justas y el pueblo crea la justicia del mismo modo que la ley[226]. Así, argumenta De Bonald, llegamos a que al negar la intervención de Dios en la sociedad y una vez atribuida la soberanía al hombre colectivo o pueblo, al ser el pueblo el soberano legítimo todas sus leyes serán buenas, lo mismo aquella que establezca el infanticidio que la que fomente los matrimonios[227].

Para Lamennais las máximas modernas son fuente de calamidades y delitos, en las que "parece se lee el código del desorden y la teoría de la muerte"[228]. Él ha visto con perspicacia que, pese a que Rousseau se esfuerce en convencernos, al principio de su *Contrato Social*, de que la voluntad general es algo distinto a la suma numérica de voluntades particulares, al final termina legitimando como buena cualquier mayoría[229]. Siendo así, la reunión de las voluntades particulares que forma la voluntad general, está presidida por la regla del interés particular, y ésta es la única razón de la ley[230].

---

[226] Cfr. F.R. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 91.

[227] Cfr. *Legislation Primitive...* cit., t. II, págs. 21-22.

[228] *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 91.

[229] Así, en el Capítulo III del Libro II del *Contrato*, diferencia la voluntad general de la llamada voluntad de todos o suma de voluntades particulares. En cambio, en el Capítulo II del Libro IV dice expresamente que del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general. Vid. J-J. Rousseau, *El Contrato Social*. Prol. de M. Tuñón de Lara. 4ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1987, págs, 54 y 134. En este sentido, Vid. F. Carpintero, *Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la Escuela del Derecho Natural*, en "Persona y Derecho" 13 (1985).

[230] Cfr. F. R. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 91.

En otro estilo, y con su habitual gusto por las relaciones triádicas, el Vizconde De Bonald nos ofrece una concepción de la ley en la que se acentúan los rasgos teocráticos y personales que imprime a su pensamiento, en el que abundan las oscuridades de expresión. Hay que partir de que para Bonald, el Decálogo es el punto de partida para el recto entendimiento de las cosas. En él se expresan las relaciones naturales de las personas sociales, y es la promulgación de la verdad, la institución de la razón humana y el fundamento de la sociedad[231]. De ahí que en el Decálogo se expresen las relaciones fundamentales del poder y el servicio. Así, por ejemplo, el mandamiento que nos insta amar y servir sólo a Dios, expresa la ley fundamental de la soberanía de Dios sobre los hombres, y también la ley del servicio que el hombre debe al Ser Supremo. Para Bonald, dicha ley contradice el principio de la filosofía moderna, basado en el interés privado y el amor del hombre a sí mismo. Él aprecia una contradicción entre este principio, que pretende ser la base de unión entre los hombres en la filosofía ilustrada, y la realidad de su aplicación, que se dirige contrariamente a dividir mas a las personas[232]. Siguiendo con estos razonamientos basados en el Decálogo, el precepto que manda honrar padre y madre expresa la ley o regla fundamental del poder, ya que éste, sea doméstico, político o religioso no es otra cosa que expresión de la paternidad, familiar o pública. Por esto Dios es llamado Padre y los jefes de las naciones son lla-

[231] Cfr. *Legislation Primitive*... cit., t. II, pág. 8. En el *Essai* afirma: "Ces lois sont la base de toute législation morale, civile, et criminelle chez tous les peuples, et on les appelle exclusivement *naturelles*, quoique toutes les lois doivent éter *naturelles*. Ce sont les lois fondamentales du genre humain, le tigre primordial de la fondation de la société, et les mobiles généraux de sa conservation". Ob. cit., págs. 147-148.

[232] Cfr. *Essai*... pág. 141.

mados padres de sus pueblos. Los demás preceptos, tales como no matar, no adulterar , no robar... etc., expresan en cambio las relaciones de los hombres entre ellos, tanto en sus relaciones afectivas como seres físicos como en sus relaciones patrimoniales como propietarios[233].

Entrando en las definiciones de la ley, Bonald nos dice que es el conocimiento de las relaciones "verdaderas" de los seres, revelado y transmitido por la autoridad[234]. Él no se conforma con dar solo una definición, y por eso en sus obras encontramos diversas nociones de ley, que se van construyendo escalonadamente, a medida que avanzan sus razonamientos. Así, define también la ley como la expresión de una voluntad general y la declaración de las relaciones derivadas del estado "natural" de los seres, que para De Bonald es el estado de convivencia en sociedad y en el Estado. Esta definición puede, a su juicio, traducirse del lenguaje filosófico a uno más familiar, diciendo que es la voluntad de Dios y la regla del hombre[235]. Es voluntad, es decir, pensamiento de aquel ser que quiere algo, cuya representación fundamental se halla en el poder. Cuando éste expresa su pensamiento y voluntad, surge la llamada palabra del poder. Por ello, podemos definir también la ley como la expresión de la voluntad del soberano, promulgada por el poder, para ser la regla del sujeto[236]. El elemento per-

[233] Cfr. L.A. De Bonald, *Essai*... cit., págs. 142 y 144.

[234] Cfr. *Legislation Primitive*... cit., t. II, pág. 3. hay que recordar que ya Montesquieu había afirmado que "las leyes, en su más amplia significación, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas". Cfr. *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de la Vega. Prol. De E. Tierno Galván. Tecnos, Madrid, 1980, pág. 51.

[235] Cfr. *Legislation Primitive*... cit., t. II, pág. 9. Según De Bonald, en la definición de Rousseau late un error, pues cuando define la ley como expresión de la voluntad general, la está confundiendo con la voluntad popular. Ob. cit., ibidem.

[236] Cfr. L.A. De Bonald. *Essai*... cit., pág. 115.

sonal y el poder pueden ser de distintos grados. Tenemos, pues, distintos "hombres" que encarnan los distintos poderes sociales: Hombre-Dios en la religión, hombre-príncipe en el Estado y hombre-padre en la familia[237].

Resulta importante destacar que cuando De Bonald define la ley como la expresión de una voluntad general no está queriendo aproximarse a Rousseau. Todo lo contrario. Él quiere dejar claro que Rousseau confunde dos términos: voluntad general y popular, de modo que la voluntad general del ginebrino debe entenderse como la voluntad colectiva de muchos individuos.

La ley más importante es la ley general o divina, eterna e inmutable y que no admite jamás dispensa, al ser portadora de una bondad absoluta. Es la palabra del poder soberano, de Dios mismo. En cambio, la ley local o civil es la palabra del hombre, poder subordinado a Dios en el tiempo y en el espacio. Estas leyes son temporales y susceptibles de dispensa, pues contienen un grado de bondad relativo. Por eso afirma que la ley general participa de la inmutabilidad de Dios y las leyes particulares de la mutabilidad del hombre[238]. De Bonald realiza además una importante distinción entre lo legítimo y lo legal: la ley general expresa la legitimidad y es sinónima de permanencia, en cambio la local expresa lo simplemente legal o contingente. En las sociedades bien

---

[237] Cfr. L. A. De Bonald, *Legislation Primitive*... cit., t. II, pág. 25. Lamennais utiliza también una terminología muy similar. Él habla del hombre-poder, que es el mediador entre Dios y el hombre, y el hombre-dios, mediador entre Dios y el hombre en la sociedad religiosa. Cfr. *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 118. Como se verá, esta forma de argumentar es puramente neoescolástica en la acentuación del voluntarismo divino, del que dimanan las otras voluntades legítimas que estructuran la sociedad a distintos niveles.

[238] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislation Primitive*... cit., t. II, págs. 32-33.

constituidas, legitimidad y legalidad se confunden, pues las leyes locales, al estar inspiradas en las generales, expresan también relaciones inalterables[239].

De Bonald realiza una división de las leyes en humanas, locales o civiles, atendiendo también al contenido. La ley es la regla del hombre en las relaciones con sus semejantes, bien sea para prescribir o para prohibir. En este caso se llaman leyes políticas. En cambio las leyes morales son las reglas de las voluntades humanas y las que él denomina leyes de *police* son la regla de las acciones. Las leyes civiles conducen al hombre al orden, y las criminales lo devuelven al orden. Las leyes domésticas son la regla de la familia, las públicas la regla del Estado y las de derecho de gentes la regla de las naciones[240].

Desde las leyes generales expresadas en el Decálogo, deben surgir las leyes particulares de carácter religioso, político, moral y civil. Entre unas y otras no puede haber contradicción[241]. Con otras palabras, las leyes que derivan de la voluntad de Dios, llamadas comúnmente leyes naturales, deben ser el antecedente de las leyes particulares o positivas. Estas últimas tampoco deben ofrecer contradicción, y aunque pueda parecer que existe, lo que en realidad ocurre muchas veces es que obedecen a finalidades distintas. Por ejemplo, la ley que permite el celibato no se opone a la que regula el matrimonio, pues el fin de éste es el de conservar el género humano por la reproducción, mientras que el celibato tiene como fin dar a la sociedad ministros que prediquen el amor entre los hombres y les impidan turbar la paz[242]

---

[239] Cfr. L.A. De Bonald, ibidem.

[240] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislation Primitive*... cit., t. II, págs. 25-26.

[241] Cfr. L. A. De Bonald, *Essai*... cit., pág. 149.

[242] Cfr. L.A. De Bonald, *Legislation Primitive*... cit., t. II, págs. 24 y 31, apdo c.

12. DERECHO DE RESISTENCIA

En su obra *Du Pape,* el saboyano Conde De Maistre estima que en la obediencia al poder debe partirse de un principio general e incontestable: que todo gobierno es bueno cuando se haya debidamente establecido y subsiste sin oposición desde largo tiempo. Con esta afirmación De Maistre no parece abogar ni por la legitimación de todo gobierno de hecho ni por la inmovilidad absoluta del poder establecido, pues a continuación nos dice que sólo las leyes generales son eternas, y todo lo demás está sujeto a mudanza. Tampoco parece una legitimación del despotismo, pues lo considera insoportable[243]. La cuestión que quiere abordar De Maistre, y que nos sirve de muestra de la filosofía conservadora del siglo XIX, es la de la resistencia al poder civil, o dicho con sus palabras, "como se puede limitar el poder soberano sin destruirlo"[244]. Con carácter general, explica De Maistre, puede afirmarse que ningún poder soberano puede sustraerse a una cierta resistencia. Esta fuerza podrá variar de nombre, de atribuciones o de situación, pero existirá siempre. Ni siquiera el derramamiento de

---

[243] Cfr. *Del Papa*... cit., t. I, pág. 189.

[244] Cfr. *Del Papa*... cit. Ibidem,

sangre por su causa puede hablar contra ella, pues, como argumenta De Maistre, "éste será un inconveniente semejante al de las inundaciones y los incendios, que de ningún modo prueban que deba suprimirse el agua o el fuego"[245]. Pero debemos tener en cuenta una cuestión: que el dogma católico proscribe toda especie de rebelión sin distinción alguna. Luego si hablamos de resistencia cabe la permisión. Es preciso entonces resolver si el hecho de la resistencia esté radicando en alguna institución o individuo, cuando se pueda usar de este derecho y qué hombres pueden ejercerlo[246]. La razón de tal derecho estriba en el principio general de que ningún poder humano puede extenderse a crear una ley que no esté sujeta a ninguna excepción. La imposibilidad sobre este punto resulta de la flaqueza humana, que no puede preverlo todo, pero al mismo tiempo de la naturaleza de las cosas, que hace que toda ley pueda contemplar sus excepciones y al mismo tiempo no pueda prever todas las contingencias posibles[247].

Por tanto, es necesario que toda legislación contemple un poder que pueda dispensar las leyes, a fin de que no se caiga en su violación. Esta dispensa será siempre mejor ya que, según De Maistre, "no se puede pedir dispensa de una ley sin reconocerla y respetarla, y sin confesar el que pide que no tiene por sí mismo fuerza contra ella"[248]

---

[245] *Del Papa*... cit., t. I, pág. 261.

[246] Cfr. J. De Maistre, *Del Papa*... cit., t. I, págs. 189-191

[247] " La imposibilidad sobre este punto resulta igualmente de la flaqueza humana, que no puede preverlo todo, y de la esencia misma y naturaleza de las cosas, que unas varían hasta el punto de salir por su propio movimiento del círculo de la ley, y otras, dispuestas por grados insensibles bajo ciertos géneros comunes, no pueden expresarse con un nombre general que baste á comprender todas sus variaciones". J. de Maistre, *Del Papa*... cit., t. I, pág. 194.

[248] *Del Papa*... cit., t. I, ibidem.

Pero, ¿quién puede ser la autoridad que pueda dispensar? Para el Conde no existe duda en pensar que solo la autoridad del supremo poder espiritual, esto es, el Sumo Pontífice, puede dispensar del juramento de fidelidad. La razón se halla en su idea de la soberanía como poder emanado del poder divino y en el reconocimiento del Soberano como representante o imagen del mismo Dios en la tierra[249]. Esta dispensa no contradice el origen divino de la soberanía, pues con ella sólo se atestigua que al ser la soberanía una autoridad divina y sagrada, no puede ser revisada sino por otra autoridad igualmente divina[250]. Para de Maistre esta concepción conlleva además mejores consecuencias prácticas: al residir el derecho de resistencia en una autoridad y no en el súbdito, se impide la rebelión, y tal resistencia puede someterse a ciertas reglas. En cambio, si el derecho se deja en manos de los súbditos no puede llevarse a cabo nada más que por la rebelión. Por otra parte, este veto del Papa se podría adaptar a todas las distintas constituciones de los Estados[251]. Además hay que destacar que este acto no implica violación de la soberanía[252]. Si acu-

---

[249] Cfr. *Del Papa*... cit., t. I, pág. 195. Esta idea del Conde podemos encontrarla ya en el siglo XVII, en el marco de las luchas entre papistas y presbiterianos en Inglaterra. Tanto en unos como en otros se encuentra la idea de que sólo la Iglesia puede gestionar la remoción de un "idólatra", o la de que la resistencia al gobernante sólo se justifica porque este mande cosas contrarias a la religión. Cfr. a este respecto el libro de John N. Figgis, *El Derecho divino de los Reyes*. Trad. de E. O' Horman. Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pág. 173.

[250] Cfr. *Del Papa*... cit., t. I, pág. 198.

[251] Cfr. J. de Maistre, *del Papa*... cit., t. I, pág. 199.

[252] Según la concepción del Conde De Maistre, ninguna soberanía es limitada en el ejercicio legítimo de su poder, pero a la vez puede decirse que tiene límites. Semejante paradoja la explica del siguiente modo: podemos decir que toda soberanía es limitada porque no hay ninguna que lo pueda todo. Pero al mismo tiempo decimos que no tiene límites porque en el

dimos a los ejemplos de la historia, nos dicen que cuando los Papas dispensaban a los súbditos del juramento de fidelidad al poder temporal, declaraban al mismo tiempo que la soberanía era inviolable[253].

Toda esta argumentación camina hacia un fin concreto: la sujeción de la soberanía, y por ende el soberano, a la ley religiosa y espiritual. Lamennais lo enuncia del siguiente modo: la ley divina comprende todos los deberes inmutables del hombre y constituye todos sus derechos, y por tanto debe reglar el ejercicio de la soberanía. Hay una ley religiosa y espiritual a la que Dios ha sujetado la soberanía, y esta ley obliga al soberano como hombre y como soberano. El abate acude a la autoridad de Juan Gerson, teólogo del siglo XIV, para explicar la naturaleza y extensión de esta soberanía. Según este autor, no debe decirse que los reyes y príncipes reciben del Papa y de la Iglesia sus tierras y heredades, de modo que el Papa tenga sobre ellos una autoridad civil o jurídica. Más bien cabe decir que la sujeción al Pontífice se produce en cuanto que el gobernante pretende abusar de su jurisdicción y soberanía para ir contra la ley divina y natural[254]. Por tanto, el sometimiento lo es en cuan-

---

círculo de su legitimidad, descrito por las leyes fundamentales de cada país, es siempre y en todas partes absoluta, sin que nadie tenga el derecho a decirle que es injusta. Por tanto, la legitimidad no consiste en que se conduzca de este ó del otro modo dentro de su círculo, sino que jamás se salga de él. Cfr. *Del Papa*... cit., t. I, pág. 196.

[253] Cfr. J. de Maistre, *Del Papa*... cit., t. I, pág. 201.

[254] F. R. de Lamennais, *La Religión considerada*... cit., t. II, págs. 127-128. B. de Jouvenel hace referencia a esta idea como prototípica de la concepción cristiana de raíz medieval, anterior al triunfo de la moderna idea de soberanía. Vid. *La soberanía*. Trad. y prol. de L. Benavides. Comares. Granada, 2000, págs. 179 a 228. Con relación a le evolución del concepto de soberanía, Vid., entre otros, F.H. Hinsley, *El concepto de soberanía*.

to se cumple la condición de que el gobernante esté sometido a la religión católica[255].

trad. de F. Morera y A. Blandí. Nueva Colección Labor, Barcelona, 1972, Cap. 3, págs. 45 a 48.

[255] Cfr. F.R. de Lamennais, *La Religión considerada*... cit., t. II, pág. 134. De nuevo nos encontramos con la coincidencia histórica entre ideas procedentes de distintas confesiones religiosas. Si acudimos a los textos de la teoría presbiteriana del siglo XVII podemos ver idénticas opiniones acerca de la primacía de la Iglesia sobre el Estado. Vid. John N. Figgis, *El derecho divino*... cit., págs. 149 y stes.

13. SIEMPRE NOS QUEDARÁ LA MONARQUÍA

En el pensamiento reaccionario del siglo XIX resulta clara la opción de sus representantes más significativos por el ideal de la monarquía. No obstante, en algún caso como el de Chateaubriand, dicha opción va acompañada de cierto relativismo en la opción por una u otra forma de gobierno[256]. Este autor razona que al ser la libertad de derecho natural y no de derecho político, y al recibirla el hombre al nacer con el nombre de independencia individual, puede existir en porciones iguales en las tres formas de gobierno. Por ello puede decirse que la soberanía no es ni de derecho divino ni de derecho popular: Chateaubriand la entiende como el orden ejercido

[256] Así, en su *Ensayo sobre las revoluciones* nos dice: "He reflexionado largo tiempo sobre este asunto: no aborrezco una constitución mas que otra, considerada en abstracto. Examinadas por lo que individualmente me pertenece, todas me son perfectamente iguales: he formado mis costumbres en la soledad, y no entre los hombres. ¡Ah, desgraciados! ¡nos atormentamos en busca de un gobierno perfecto, y somos viciosos! ¡de un gobierno justo, y somos criminales! ¡nos agitamos hoy para establecer un vano sistema, y mañana no existiremos!". Ob. Cit., t. I, pág. 354.

por la fuerza, es decir, por el poder admitido en el Estado. De este modo "El rey es soberano en la monarquía, el cuerpo aristocrático en la aristocracia, y el pueblo en la democracia: y estos poderes no tienen autoridad para comunicar la soberanía á otro objeto fuera de ellos, porque alli no hay rey, ni aristócrata, ni pueblo que puedan destronarse"[257].

Él quiere dejar claro que la tarea del historiador no consiste en preferir una forma de gobierno frente a otra, sino en observar en su tarea la mayor libertad para poder enjuiciar sin perjuicios a los pueblos y juzgarlos, no conforme a reglas a priori, sino conforme a los siglos en que se desarrollaron, "no aplicando por fuerza á sus costumbres teoría alguna, no suponiéndoles ideas que no tenian ni podian tener, cuando cada uno de por sí y todos juntos yacian en un estado igual de infancia, de sencillez y de ignorancia"[258]. Para Chateaubriand, uno de los peligros que también se debe evitar en cuanto a formas políticas es el de la imitación, porque lo que para un pueblo puede ser adecuado no tiene porqué serlo para otro[259]. Él se preocupa de atender a la diferencia que existe entre la enunciación de los principios y sus consecuencias prácticas[260] Así, si nos fijamos en la idea de

[257] F.A. de Chateaubriand, *Estudios Históricos*... cit., t. I, pág. 129.

[258] Cfr. F.A. de Chateaubriand, *Estudios Históricos*... cit., t. I, pág. 129.

[259] "Bien quisiera yo pasar mis dias bajo un gobierno democrático, tal cual le he soñado muchas veces, el mas sublime de los gobiernos en teoría: yo que he sido ciudadano de Italia y de Grecia, y cuyas opiniones actuales son el triunfo de la razón sobre mis inclinaciones. Mas pretender el establecimiento de repúblicas en todas partes, y a pesar de todos los obstáculos, es un absurdo en boca de unos, y una maldad en la de otros". *Ensayo histórico sobre*... cit., t. I, pág. 354.

[260] "¿Concluiremos de aquí que lo que es rigurosamente verdadero en lógica, es necesariamente saludable en su aplicación? Existen verdades

la soberanía popular puede pensarse que en teoría es buena, pero si atendemos a sus consecuencias prácticas veremos que en realidad es funesta[261]. Por eso le parece que existe un gobierno particular y natural, adecuado al momento histórico de cada nación. Cuando este sistema se altera, la nación tarde o temprano termina volviendo al sistema que le es adecuado[262]. En cualquier caso, Chateaubriand no esconde sus temores: a la agitación derivada de un mal entendimiento de los derechos[263], o al gobierno de la multitud, y por eso afirma sin comple-

---

absolutas, que serian otros tantos absurdos si se quisiera reducirlas á verdades prácticas; y existen verdades negativas y verdades dañosas, porque el título de *verdades* no las altera. Tengo calentura, es verdad; pero ¿es bueno tener calentura? El caos en que ambas proposiciones nos abisman, se evidencia por sí solo". *Ensayo sobre...* cit., t. I, pág. 368.

[261] "En cuanto a mí, que con un corazón y ánimo sencillo tomo la conciencia por guia del talento, confieso que creo en teoría en el principio de la soberanía del pueblo; pero añado al mismo tiempo que si se pone rigurosamente en práctica, vale más para el género humano volver a la barbarie y huir desnudo a los bosques". F.A. de Chateaubriand, *Ensayo sobre...* cit., t. I, págs. 369-370.

[262] "La libertad completa se acomoda con los salvages, la república real con los pastores, la democracia con las virtudes sociales, la aristocracia con la relajación de las costumbres, la monarquía con la edad del lujo, y el despotismo con la corrupción. De donde se deduce que cuando quereis dar a un pueblo la constitución que no le es propia, le agitais sin conseguir vuestro objeto; porque tarde ó temprano vuelve al régimen que le conviene por la fuerza sola de las cosas. Esta es la razón porque muchas pretendidas repúblicas se transforman de repente en monarquías, sin que se descubra la causa: de tales principios tal consecuencia, de tales costumbres tal gobierno". F.A. de Chateaubriand, *Ensayo histórico sobre...* cit., t. I, págs. 399-400.

[263] "El pueblo puede elegirse el gobierno; mas tambien tiene el derecho de mudar este gobierno, puesto que la soberanía reside en él: asi puede establecer hoy una república, mañana una monarquía, y al otro dia la república segunda vez. Con el primer derecho solo, dirán, una nacion corria riesgo de caer en la servidumbre como atenas, si no reuniese el segundo para salvarse. Estamos conformes. ¿Mas esta segunda facultad no la entrega

jos: "Y estad seguros, publíquese lo que se quiera, que vale mas obedecer á uno de nuestros compatriotas, rico e ilustrado, que á una multitud ignorante, que nos abrumará con todos los males"[264]. Él sigue pensando en una solución monárquica para Francia, quizá propiciada por el pesimismo frente a la democracia a que lo abocan los excesos de épocas anteriores[265]. Con todo, sí insiste en la relación entre la libertad y las virtudes, con lo que no parece que excluya del todo un régimen de libertades. En todo caso, lo importante en política es huir de las abstracciones ideales, de los experimentos y de las uniformidades constitucionales, sin tener en cuenta el grado de madurez de los pueblos y el estado de las costumbres[266].

---

en manos de los innumerables facciosos que solo viven de las tempestades públicas? Los facciosos, que conocen demasiado la inquieta propensión de la muchedumbre, la persuadirán sin cesar que su constitución actual es la peor de todas, por el mismo hecho de reinar; y una eterna matanza y una eterna revolución reinarán entre los hombres". *Ensayo sobre*... cit., t. I, pág. 368.

[264] Cfr. *Ensayo sobre*... cit., t. I, pág. 357.

[265] "Y vosotros, ¡oh mis conciudadanos! Que gobernais esa patria tan querida de mi corazon, reflexionad: ved si hallais en toda Europa una nacion digna de la democracia. Volved la ventura a la Francia, restableciendo la monarquía á que os arrastra la fuerza de las circunstancias. Mas si insistís en vuestros sueños, no os engañeis: jamas los vereis realizados por la via de la moderacion. Animo, execrables verdugos, horror de vuestros compatriotas, horror de la tierra entera, abrazad otra vez el sistema de los jacobinos: sacad de sus cajones vuestras sangrientas guillotinas, y haciendo rodar las cabezas en torno vuestro, estableced en la desierta Francia vuestra horrible república, como la paciencia de Shakespeare sentada sobre un monumento, y sonriendo á la vista del dolor". *Ensayo sobre*... cit., t. I, pág. 357.

[266] "Es una locura querer dar libertad republicana a un pueblo que carece de virtudes: le arrastrareis de desgracia en desgracia, de tirano en tirano, sin procurarle su independencia (...) Dion habia emprendido con los filósofos platónicos el establecer en Sicilia una de esas repúblicas ideales que tanto

Para los autores que optaron por una reacción enérgica a los principios revolucionarios de 1789, la monarquía hereditaria satisface plenamente su concepción del poder[267]. En ella, y bajo la influencia del Cristianismo

---

perjudican á los hombres: quizás es la vez única que se ha intentado formar el gobierno de un pueblo sobre principios puramente abstractos. Los franceses han querido hacer lo mismo en nuestro tiempo: ni Dion, ni los teoristas de Francia han salido con su intento, porque el vicio estaba en las costumbres de las naciones: es casi inceible la semejanza del siglo filosófico de Alejandro con el nuestro". F. R. de Chateaubriand, *Ensayo sobre*... cit., t. I, pág. 399. Más adelante declara: "Combato aquí con ventaja el furor de dar á los pueblos constituciones uniformes, sin cuidarse del grado de civilización á que han llegado los mismos pueblos. Diez años que empleo el mismo lenguaje en la tribuna, ya como miembro de la oposición, ya como ministro, deseando á todas las naciones una libertad proporcionada á la extensión de sus luces. Este es el único medio de elevar los hombres á una completa libertad; y de otro modo no llegan a felice cima los proyectos concebidos á favor de la misma. Mi razon experimentada aprueba, pues, al presente lo que decia en mi juventud en estas páginas treinta años hace: notaré solo que raciocinando siempre conforme al sistema de las repúblicas antiguas, y fundando la libertad únicamente en las costumbres, olvido la otra libertad, hija de los progresos de la civilización". Ob. cit., pág. 400.

[267] Son bastante ilustrativas las palabras del Conde De Maistre: "¿Qué hay mas extravagante en teoría que la Monarquía hereditaria? Nosotros juzgamos en el particular por los resultados; pero si nunca se hubiese oido hablar de gobierno, y fuese menester elegir uno, ¿no sería reputado por loco cualquiera que prefiriese el gobierno hereditario al electivo? Sabemos no obstante por experiencia, que el primero es en todos conceptos el mejor, y el segundo el peor. ¡Cuantos argumentos se pueden acumular para establecer que la soberanía deriva del pueblo! Mas a pesar de esto no hay tal cosa". *Las veladas*... cit., t. III, pág. 4. En similares términos cfr. Donoso Cortés, *Obras*... cit., t. II, pág. 638. A este respecto, resulta ilustrativa la génesis que, según John N. Figgis, da lugar a la preferencia histórica por esta opción. Nos dice que descansa en una tesis de los juristas del siglo XIII, consistente en pensar que únicamente Dios es quien puede hacer un heredero, "tesis que, si bien se formuló con expresa referencia a las herencias particulares, seguramente influyó para fortalecer el sentimiento a favor de la rigurosa sucesión hereditaria: hizo que los hombres vieran en este modo

como motor de unificación de la humanidad, el punto de partida lo constituye la idea de un único Dios, un único pueblo y un único pastor o gobernante, así como de un único orden moral y jurídico que constituye la Cristiandad (*Christianitas* o *Respublica Cristiana*)[268]. En este esquema resalta la idea de unidad como valor, como bien expresa el pensamiento de Lamennais. Él explica que la unidad es la esencia del orden, porque el objeto del orden es unir, y la misma sociedad no es otra cosa que la unión de criaturas semejantes entre sí. "Donde no hay unidad hay separación o división, oposición, pugna, combate, desorden y desgracias"[269]. En esta concepción, Dios es visto no sólo como creador y ordenador del mundo, sino también como su rey. De aquí que la imagen de Dios como rey del universo opera como paradigma del orden político, y eleva la monarquía a la condición de la mejor forma política adecuada a la condición humana[270]. De ahí el drama simbólico encarnado en el acto de decapitación del Rey de Francia, frente al que Lamennais afirma: "Cuando Luis subió al suplicio, no fue solamente un mortal virtuoso que sucumbió á la rabia de algunos malvados, fue la autoridad misma, viva imagen de la divinidad de que dimana, fue el principio del orden y de la existencia política, fue la sociedad toda quien pereció"[271].

---

de transmisión de la Corona un medio que de un modo misterioso era superior al recurso humano de la elección". *El derecho divino*... cit., págs. 38-39.

[268] Cfr. A. Montoro, *Supuestos teológico-políticos de la idea de ordenamiento jurídico*. Servicio de Publicaciones Universidad Complutense. Facultad de Derecho, 2001, págs. 11-12

[269] F.R. de Lamennais, *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 66.

[270] Cfr. A. Montoro, *Supuestos*... cit., págs. 13-14.

[271] *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 118.

De Bonald es quizá quien mejor ilustra estas tesis monárquicas. Para él es la forma de gobierno que mejor encarna la unidad física del poder, pues la propia palabra ya hace referencia a esa unidad, del mismo modo que la palabra rey hace referencia al poder mismo[272]. Al mismo tiempo, la monarquía es la que mejor responde a la constitución humana, pues, según el Vizconde, si consideramos al hombre en sí mismo puede decirse de él que es también una monarquía, donde se repite el conocido esquema de poder, ministro y sujeto. En el hombre, la parte súbdita estaría constituida por todas las necesidades físicas y las pasiones que nos igualan con los animales, pasiones que de continuo luchan con la parte racional y superior para establecer su dominación. Por eso el poder en el hombre debe velar por la conservación de la parte sensitiva subordinada[273].

Pero la argumentación de De Bonald acerca de la perfección de la monarquía no estaría completa sin su exposición de los tres estados de la sociedad, a la que ya hicimos alguna referencia. Estos son el imperfecto, el perfecto o natural y el corrompido ó contra la naturaleza.

Los seres organizados, que para el Vizconde son el hombre y la sociedad, nacen en una situación de debilidad. Ése es el estado imperfecto, llamado así porque tiende a otro estado mejor y más fuerte, y porque se destruyen los seres si no mejoran. Cuando el tiempo va desenvolviendo sus medios, los seres pueden ir haciendo de sus medios el uso más conforme al fin para el que han

---

[272] "Dans toutes les langues d'origine scytique, celtique, germanique, teutonne, etc., et depuis la Moselle jusqu' au Kamtschatka, l'homme revêtu du pouvoir public s'apelle *Koenig*, *King*, *Kan*, *Chagan*, *Kien*, mots qui ont tous pour racine le verbe *Koennen*, qui dans leur langue, signifie pouvoir ". *Essai*... cit., pág. 89.

[273] Cfr. L.A. De Bonald, *Investigaciones*... cit., t. I, pág. 192.

sido creados, y llegan a diferentes estados. Las manifestaciones concretas de dicho estado imperfecto son el repudio o la poligamia en la familia, la religión natural y el despotismo o poder arbitrario en el Estado. Desde él, y si los seres hacen de sus medios el uso más conforme para el fin que han sido creados, pueden pasar a un estado de madurez, que en el hombre se define por la virilidad y la razón. Éste es el estado natural o perfecto, que referido a la sociedad recibe el nombre de civilización. Pero los seres pueden empeorar en su estado, porque sus medios no han sido bien desarrollados o han hecho un mal uso de ellos. Así llegamos en el hombre al estado de enfermedad corporal o debilidad moral. Esto es en la sociedad lo opuesto a la civilización, estado malo, corrompido o contra la naturaleza[274]. La sociedad corrompida tiene una voluntad desordenada ó leyes contra la naturaleza y una acción igualmente desordenada. Ejemplos de semejante estado se representan en el divorcio y el infanticidio en el individuo, y la soberanía del pueblo en el Estado. En cambio, el estado bueno o perfecto de sociedad se caracteriza por la superación de estas lacras, y consiste, podríamos decir, en el tránsito de lo plural a la unidad, esto es, en la instauración del cristianismo como religión de un único Dios, la monogamia, la indisolubilidad del matrimonio y la monarquía, que sustituyen al politeísmo, la poligamia y lo que Bonald denomina policracia o popularismo[275]. Fuera de este estado, nos dirá Bonald, no hay reposo para los pueblos, y aunque ninguno haya alcanzado la perfección, sí puede decirse que la Europa cristiana se ha acercado mucho[276].

---

274 Cfr. L.A. De Bonald, *Del divorcio*... cit., pág. 53.

275 Vid. L.A. De Bonald, *Del divorcio*... cit., págs. 54 a 59 y 74

276 "No hay, pues, reposo para un pueblo sino en el estado perfecto de sociedad; en él solamente está su verdadera fuerza, porque la fuerza está en la estabilidad, y la estabilidad solo puede encontrarse en el estado perfecto

Como consecuencia de esta bondad intrínseca del régimen monárquico, la Propia Iglesia lo adopta para su gobierno, dando los autores un argumento más en este sentido. El Conde De Maistre afirma que la Iglesia universal es también una monarquía semejante a todas las demás, aunque templada por el elemento aristocrático, y se refiere a la supremacía del Sumo Pontífice como monárquica. Según él, la idea de la universalidad de la Iglesia es la que supone esta forma de gobierno, basada en una doble necesidad: el número de sus súbditos y la extensión geográfica[277]. Para este autor no hay duda de que la monarquía es "la única forma de gobierno posible para regir la Iglesia católica"[278].

Igualmente, el abate Lamennais considera que la voluntad monárquica, esto es, de gobierno de uno, está ya presente e el mismo acto en el que Jesús atribuye a Pedro el Primado Pontificio, ya que no asoció a nadie mas a dicho acto. Por ello, continúa Lamennais, si Jesucristo ha establecido el gobierno monárquico en la Iglesia, y si el Papa es su soberano, atacar su autoridad y limitar su poder es destruir la Iglesia y pretender sustituir un gobierno humano y arbitrario al que ella ha recibido de Jesucristo[279]. En el pensamiento de Lamennais, Dios es así el gran monarca, como él lo llama, del que de penden todas las sociedades de la tierra, dependientes de la

y aun cuando ninguna sociedad pueda decirse que ha alcanzado á la perfeccion, así como ningun hombre es perfecto, es muy fácil notar en el mundo social mas ilustración, mas virtudes, fuerza y estabilidad en los pueblos cristianos que en los otros pueblos, y aun en Europa mayor desinterés, grandeza y sobriedad que en Asia y Africa; mayores progresos en las artes y en las ciencias, mayor fuerza y estabilidad, en fin, en unos pueblos que en otros". *Del divorcio*... cit., pág. 59.

277 Cfr. *Del Papa*... cit., t. I, págs. 43 y 69-70, y t. II, pág. 31.

278 *Del Papa*... cit., t. II, pág. 31.

279 Cfr. *La Religión*... cit., t. II, pág. 63.

gran sociedad perfecta y eterna de las inteligencias, regida por Dios. Subordinado a Él se encuentra el otro gran soberano, el Papa, que ejerce una monarquía espiritual. Según Lamennais, éste es el fundamento y la garantía de las monarquías temporales de los reyes, y por esto, sustraer a los reyes del poder de la Iglesia es someterlos al poder del pueblo y al vaivén de sus pasiones los tronos caen ó se levantan[280].

La analogía entre autoridad pontificia se explica, según Lamennais, por el orígen de todo el derecho público, que es religioso: "Una nueva civilizacion salió del santuario, en donde se formó el lazo político y la civilización correspondiente en su desarrollo al de los dógmas y preceptos; por que todo el derecho público de los pueblos está en los preceptos de su Religión, y toda su razon en sus dógmas"[281]. Para De Maistre, jamás se ha podido alterar el poder pontificio sin que se resintiera el de los príncipes. De ahí que la monarquía europea no pueda constituirse ni conservarse sino por la religión una y única, y si este aliado falta, el poder perece[282]. Por estas razones, se comprende el ataque lanzado por él contra el Jansenismo, al que acusa de dar los primeros golpes a la piedra angular del edificio eclesiástico con sus "criminales innovaciones"[283]. De Maistre ve también en el Jansenismo una manifestación más del Calvinismo, que se disfraza con otro nombre para avanzar en una nueva fase de la historia[284]. Pero los ataques no se diri-

---

280 Cfr. *De la indiferencia...* cit., t. II, pág. 179 y *La Religión considerada...* cit., t. II, pág. 153.

281 *La Religión considerada...* cit., t. II, pág. 221.

282 Cfr. *Del Papa...* cit. t. I, págs. 203-204, y t. II, pág. 89.

283 Cfr. *De la Iglesia Galicana...* cit., pág. 29.

284 Cfr. *De la Iglesia...* cit., págs. 14 y 18. Sobre el Jansenismo, resulta de interés el libro de L. Kolakowsky *Dios no nos debe nada*. Ed. Herder, Barcelona, 1996.

gen tan sólo contra esta corriente, sino también contra el galicanismo, en cuanto viene a sustraer a los reyes de la autoridad eclesiástica en los asuntos temporales, y a poner en duda la dimensión monárquica de la Iglesia[285]. En efecto, explica de nuevo Lamennais, si a tenor de las máximas galicanas se establece la superioridad del concilio sobre el Papa, la Iglesia deja de ser una monarquía[286]. No extraña así la insistencia del abate sobre este punto con el que, según él, se convierte a la Iglesia en una República[287]. Asimismo, el galicanismo también

---

[285] Se conoce con el nombre de galicanismo a una antigua tendencia del creo francés a disfrutar, bajo la protección de sus reyes, de una cierta autonomía dentro de la Iglesia Católica. Sus manifestaciones se remontan a la Edad Media, en la época de San Luis, y se van acentuando progresivamente bajo Felipe el Hermoso y luego con Carlos VII y la Pragmática Sanción de Bourges. Entre sus principales afirmaciones destacan la de que, en lo que se refiere al gobierno universal de la Iglesia, de forma habitual, el Papa es un soberano absoluto, pero que si se mira en quien reside la verdadera autoridad suprema e infalible, solo la Iglesia Universal, reunida o dispersa, es soberana. Como consecuencia de lo anterior, los teóricos del galicanismo afirman que el Papa puede equivocarse en sus definiciones sobre la fe y costumbres. Cfr. Al respecto, entre otros, Sydney Z. Ehler, *Historia de las relaciones entre Iglesia y Estado*. Rialp, Madrid, 1966, págs. 109-110.

[286] "Y como el concilio se compone de muchos y no de uno solo, aunque pueda uno solo presidirle, distinguido de los demás por su rango, funciones y autoridad, la soberanía que reside en el concilio es una soberanía colectiva, semejante á la del senado de Roma ó consejo de Venecia: luego según la declaracion, la Iglesia no es *monarquía* sino *república*". *La Religión considerada*... cit., t. II, pág. 159.

[287] Cfr. *La Religión considerada*... cit., t. II, pág. 159. Mas adelante afirma: "las maximas galicanas, proclamadas precipitadamente por los prelados de corte, que en la ceguedad de una pasion no vieron en ellas mas que un insulto al Romano Pontifice, se dirigian, como se ha probado, a separar del todo el orden politico del orden religioso, y aun a destruir este, sometiendole contra su naturaleza al orden politico. Bajo este concepto, no son otra cosa que la expresión teologica de las doctrinas del siglo, doctrinas ateas, cuya aplicación quiere hacer en todo rigor a la sociedad la filosofia

entraña un peligro para la independencia del clero con respecto a los príncipes, y termina poniendo a aquéllos bajo el poder político. Porque si los galicanos sostienen que la soberanía o potestad suprema reside en el concilio general, y si compete al Papa su convocatoria, si los obispos no pueden salir de su reino sin licencia del Príncipe, "es evidente que no puede congregarse el concilio general sin permiso del Príncipe, y por consiguiente que la Iglesia depende enteramente de los príncipes que pueden suspender el ejercicio de su suprema potestad"[288].

nacida del protestantismo: y bajo el mismo concepto es imposible imaginar cosa mas opuesta a la creencia unánime de los pueblos, y a las ideas que se formaron los antiguos de la constitución de la sociedad, que a sus ojos descansaba sobre a ley divina, fuente primitiva y base necesaria de todas las leyes humanas". Ob. cit., pág. 221.

[288] *La Religión considerada...* cit., t. II, pág. 202.

14. PROTESTANTISMO Y DESPOTISMO

Pero existe, además, un enemigo mas importante que todas estas doctrinas, pues con el se causa el gran trastorno de una Europa que, en el río revuelto de sus luchas produce la ganancia de los pescadores heterodoxos. Como ya indicamos al principio, la Reforma y el Protestantismo son para la reacción las dos caras de un mismo mal y por tanto el objeto de sus más feroces invectivas. Por eso, no extraña que Lamennais se refiera a la Reforma como el verdadero motivo del trastorno político europeo, antes incluso que la Revolución Francesa, pues allí donde se estableció nacieron al instante el despotismo o la anarquía, como lo demuestran los ejemplos de la Prusia luterana, sometida desde su nacimiento a un despotismo militar, o Inglaterra bajo Enrique VIII[289]. Por esto Europa fue degradándose hasta frenar su proceso natural de desarrollo y desgarrando la Cristiandad en un gran cisma destructor[290]. Con la varia-

---

[289] Cfr. *La Religión considerada...* cit., t. I, pág. 6.

[290] Cfr. L.A. De Bonald, *Del divorcio...* cit., pág. 77, entre otras.

ción de las doctrinas, la autoridad de la Iglesia sufrió un menoscabo por el principio del libre examen, hecho que produjo asimismo la quiebra de la unidad de doctrina. Rota la unidad religiosa, quebró también la unidad política y los pueblos se clasificaron según sus creencias[291]. Lamennais no duda en afirmar que la Reforma desde su origen no fue otra cosa en sí misma que un sistema de filosofía anárquica y un atentado monstruoso contra la autoridad y la inteligencia, ya que hizo retroceder el espíritu humano hasta el paganismo de la antigüedad, y con ello fue el hombre el que sufrió las consecuencias. Así, frente al principio de autoridad, fundamento necesario de la fe religiosa y social, se primó el principio del libre examen, con la consecuencia de suplantar la razón divina por la humana. Ello, según el abate, trajo como consecuencia entonces que "el hombre... se hizo enemigo del hombre, porque siendo soberano por derecho en el orden político como en el religioso, cada uno aspiró de hecho al imperio, y quiso establecer el reino de su razón particular y de su poder particular; pretensión absurda, pero consiguiente, y que debía terminar inevitablemente en la servidumbre política y en la anarquía religiosa, lo que en realidad no es mas que hacerse el hombre esclavo de todos los errores"[292]. En Lamennais

---

[291] Cfr. F.R. de Lamennais, *De la indiferencia...* cit., t. I, pag. 30. También del mismo autor, *La Religión considerada...* cit., t. II, págs. 231 y stes. En esta obra afirma: "Echese una ojeada sobre la Europa, y dígase si existe en el dia fuera de la Iglesia Católica una doctrina religiosa, moral y política, fija y acordada. ¿Qué fe ha reemplazado en los espíritus a la fe cristiana? ¿Qué vinculo une a los protestantes fuere del odio a la Religión que han abandonado? ¿Qué tienen de común fuera de este odio? Y aquellos que avanzando mas en el mismo camino, desprecian la Escritura, la revelación, y al mismo Dios, ¿qué lazo tienen que los una sino su odio a las creencias a que renunciaron? ¿En que otro punto están conformes?. pág. 243

[292] *De la indiferencia...* cit., t. I, pág. 20.

encontramos igualmente una idea repetida en otros autores afines del XIX: El carácter de retroceso que significó la Reforma en el progreso de Europa, que se iba produciendo de manera lenta pero gradual[293]. Dicha idea, contradice frontalmente las tesis del publicista francés Francois Guizot: para éste, a partir de la Reforma del siglo XVI es cuando puede hablarse de un verdadero progreso en la civilización europea, por lo que tuvo dicho proceso de emancipación del entendimiento y de beneficio para el individuo y la sociedad. En los países donde no penetró la revolución religiosa no puede decirse que existiese un proceso de progreso del espíritu humano, sino por el contrario de desidia e inercia de éste[294].

La negación de estas tesis encuentra cumplida cuenta en los autores de la reacción. El Vizconde De

---

[293]"Entre tanto, á pesar de los desórdenes parciales y de algunos ligeros extravíos, la Europa se adelantaba hacia la perfección, á que el cristianismo llama así a los pueblos como los individuos, cuando la reforma vino de improviso á detener sus progresos; y precipitarla en un abismo, donde se hunde de dia en dia, y cuyo fondo todavía no conocemos". *De la indiferencia*... cit., t. I, ibidem; Bonald, por su parte, se refiere a como "el gran escándalo de la reforma vino á detener ó mas bien á suspender el desarrollo natural de la sociedad en el perfeccionamiento de sus leyes y á volver la religión al estado imperfecto, al espíritu de crueldad interesado y temeroso de la religión judía, y la sociedad doméstica y política á las instituciones viciosas de los griegos, cuyas artes introducidas en la Europa en aquella época contribuyeron mucho á hacer admirar y á adoptar sus leyes". *Del divorcio*... cit., pág. 77.

[294] Para Guizot, la historia de la civilización europea puede dividirse en tres grandes periodos: el primero, que llegaría hasta el siglo XII, que el autor califica como el de los orígenes y la formación. El segundo, que ocupa hasta el siglo XVI, época de ensayo, tentativa y tanteo. El tercer período comienza en el siglo XVI y es el del desarrollo propiamente dicho, coincidente con la reforma protestante. Cfr. F. Guizot, *Historia de la civilización en Europa*. 3ª reimpr. Prólogo de J. Ortega y Gasset. Trad. de F. Vela. Alianza Editorial, Madrid, 1980, págs. 189 y 280, entre otras.

Bonald carga con fuerza contra uno de los acontecimientos concretos resultante del cisma protestante, el tratado de Westfalia, al consagrar el dogma ateo de la soberanía religiosa y política del hombre, que es el principio de todas las revoluciones y el germen de todos los males que afligen a la sociedad[295]. Por esta misma línea, Lamennais se fija en dos de los principios de la trilogía revolucionaria: libertad e igualdad. Sobre ellos, nos dice, "Los anarquistas de 1793 trataron de establecer el orden social... *libertad* absoluta de acion é *igualdad* de autoridad y de derechos: lo que no era mas que una consecuencia ecsasta de la soberania del pueblo, la que, por una parte, excluyendo todo superior deja á cada uno enteramente *libre* ó dueño de si mismo; y de la otra, perteneciendo *igualmente* a todos, debe repartirse *igualmente*"[296]. Lamennais destaca en esto la conformidad perfecta con la doctrina teológica de los protestantes: "Sentada por estos como principio la soberania de la razon humana en materia de fe, intentaron dar por base á la Religión la *libertad é igualdad*, es decir, la *libertad* de creencia y la *igualdad* de autoridad"[297].

En nuestras fronteras, es Donoso Cortés quien realiza similares planteamientos acerca del carácter negativo del Protestantismo. Para el extremeño, frente a la Antigüedad, que no tomaba en consideración el valor de la independencia individual, el catolicismo insistió en la distinción e independencia reciprocas entre la potestad civil y la religiosa, y de ello se siguió la victoria de la libertad individual y el quebrantamiento de la omnipotencia tiránica del Estado. En cambio el Protestantismo, al retornar a la religión nacional y hacer del gobernante

[295] Cfr. *Essai*... cit., págs. 36-37.

[296] *De la indiferencia*... cit., t. I, pág. 50.

[297] *De la indiferencia*... cit., ibidem.

cabeza y jefatura de la iglesia, ha venido a restaurar el despotismo[298]. A ello se une otro de los males que el pensamiento reaccionario deduce del triunfo del Protestantismo: el desarrollo de las ideas democráticas. De Maistre señala al respecto que el espíritu protestante observa un carácter democrático muy propio para seducir por todos lados al pueblo[299]. Carácter que se extiende, según De Bonald, a todos los ámbitos: al familiar con la facultad del divorcio, al Estado con el poder soberano atribuido al pueblo, y hasta a la religión, con la facultad concedida a los fieles para la elección de los ministros y a los hombres en particular con la interpretación de las escrituras[300].

Lamennais, con el habitual estilo dramático y apasionado de su primera época conservadora, explica como el gran cisma que desgarró la cristiandad en el siglo XVI ofrece pruebas de su carácter sectario, rebelde, usurpador y anárquico. De ahí que no dude en calificarlo como "el azote mas terrible que afligió jamás al género humano"[301]. Su carácter de ruptura violenta y terrible no le deja dudas, por el dramatismo con que lo enjuicia: "Y por el mismo hecho de negar la autoridad divina de la Iglesia, trastornaba el principio de la fe y destruía la sociedad puramente espiritual como visible: rompió totalmente la unidad de doctrina, de culto y de moral; y con la escritura en la mano, y su juicio, cada hombre se formó ó pudo formarse una Religión peculiar; con lo que acabose entre ellos la Religión comun y universal, y se rompio el lazo de las almas, no quedando mas que una

---

[298] Cfr. *Obras*... cit., t. II, pág. 88.

[299] Cfr. *De la Iglesia Galicana*... cit., pag. 11.

[300] Cfr. L.A. De Bonald, *Del divorcio*... cit., pág. 78.

[301] *La Religión considerada*... cit., t. II, pág. 231.

separación absoluta y la independencia hostil del estado salvaje"[302].

Lamennais describe igualmente los efectos en la sociedad del carácter democrático. Este autor explica que todo gobierno tiene su carácter propio, y el de la democracia se caracteriza por ser de una movilidad continua, como resultado de las pasiones y las opiniones. Esto produce que todo se encuentre sometido a una indeseable inestabilidad, lo mismo las leyes que los principios o las instituciones[303]. Frente a la virtud del acatamiento al poder surgen la indocilidad, la censura y un desarreglo de los valores morales que facilita un tenor de vida sensual y corrupto[304]. Igualmente, nuestro autor desconfía de los valores democráticos para seleccionar los talentos que han de regir la sociedad. Para él, la democracia posibilita el ascenso de las mediocridades frente a los talentos y la inteligencia[305].

---

302 F.R. De Lamennais, *La Religión considerada*... cit., t. II, pág. 232

303 "Una fuerza irresistible arrastra y agita a los hombres; todo cuanto se encuentra en el camino, sea lo que sea, se pisa: avanzan, vuelven atrás; vuelven a avanzar, y todo el orden social es para ellos como un camino de paso. El poder, lejos de dar impulso, le recibe, y no se que de indefinible arrastra al pueblo y a sus gefes". *La Religión considerada*... cit., t. I, págs. 24 y stes.

304 Buen ejemplo del estilo dramático del abate es esta descripción de la nueva sociedad democrática: "En medio de un desorden universal todos buscan con ansia el destino debido a su merito, a sus servicios, a sus necesidades o a sus ambiciones. De aquí esas pretensiones sin numero, las murmuraciones, las quejas, los odios, y un fondo general de acrimonia y disgusto que crece sin cesar. Para calmarle, y ofrecer a lo menos en la esperanza un aliciente a los deseos que devoran al pueblo, y un objeto fijo y presente a las pasiones que le agitan, se le empeña, según las circunstancias, en la guerra o en las diversiones: se le atrae a la bolsa, o se le arroja a los campos: se multiplican los espectáculos, las loterías y las casas de juego; y se le corrompe de todos modos para ponerse al abrigo de su corrupción misma". *La Religión considerada*... cit., t. I, pág. 28.

305 "Vale mas en las democrácias un talento mediano que uno sobresaliente, particularmente si va acompañado de un carácter noble. La

De todos modos, Lamennais, por un lado, parece que intenta matizar esa universalidad que parece achacar a los males democráticos, pues él se refiere sin más especificación a "ciertas democrácias que causas naturales han fundado en medio de la cristiandad, y que pudieran llamarse legítimas"[306]. Por otro, matiza que esos efectos democráticos que describe, no se producen en un gobierno democrático por el solo hecho de serlo, sino solo cuando la religión no ejerce sobre él una autoridad poderosa, cosa que en su opinión solo ocurre en Estados pequeños como los cantones suizos, o en aquellos en los que reinan costumbres sencillas mantenidas por la fe[307]. Lamennais considera que estos casos de democracia templada por la religión son extremadamente raros, y para el no existe esperanza en este régimen. De ahí que "Fuera de estos casos, extremadamente raros, y cuando permanece como ella es por su propia esencia, la democracia destruye las nociones de todo derecho divino y humano; por cuya razón, cuando no viene tras del ateismo, la democrácia lo produce tarde ó temprano"[308].

---

adulación, la bageza, y una aparente y solapada docilidad conducen con mas seguridad á los empleos que el genio y la virtud en los pueblos que se dicen libres. Ademas de que el genio, y aun el talento si es sobresaliente, encontraría demasiadas dificultades y obstáculos para grandes empresas en un estado democrático. Para grandes empresas es necesario tiempo y consecuencia en los consejos, y esta perseverancia es propia de los gobiernos aristocráticos, que jamás se duermen, ni se cansan, ni abandonan las ideas que han concebido. Al contrario en los gobiernos democráticos, en que todo se hace á la casualidad, ó por violencia, ó por capricho: así es que jamás tuvieron otra gloria que la de las armas, ni otra prosperidad que la de las conquistas". *La Religión considerada*... cit., t. I, pág. 25.

306 *La Religión considerada*... cit., t. I, pág. 103.

307 Cfr. *La Religión considerada*... cit., t. I, págs. 30 y 103. Con relación a la democracia en los cantones suizos, en los que la religión ejerce su autoridad, observa De Bonald: "En cuyo caso se convierte de hecho la democrácia en una verdadera teocracia". Ob. cit., pág. 30.

308 F.R. de Lamennais, *La Religión considerada*... cit., t. I, pág. 30.

Al descansar sobre el dogma de la soberanía primitiva y absoluta del pueblo, que al abate le perece ateo, trastorna todas las doctrinas establecidas y siembra el desgobierno y la opresión al sustituir la autoridad de Dios por la del hombre[309]. Cuando esto sucede, nos dirá De Maistre, y el lazo entre Dios y el hombre se suprime, la criatura humana pasa de la sublimidad a la destrucción, y sus acciones serán negativas[310]. La única solución, nos dirá el autor, es volver a sustentar las instituciones humanas sobre el cimiento firme y duradero de los principios divinos[311].

Este nuevo espíritu democrático trae además como bandera un concepto del que Lamennais desconfía igualmente: la tolerancia. Nuestro autor estima que esta idea no envuelve más que un odio inveterado contra los principios religiosos, solapado bajo la cobertura de la moderación y la indulgencia[312]. Contra este peligro ad-

---

[309] "La doctrina misma que destrona a Dios, destrona a los Reyes, destrona al hombre mismo, poniéndole mas bajo que los brutos, y luego que la razón se encarga de gobernar el mundo por si sola, el interes particular, manantial eterno de odios y discordias, viene a ser el unico vinculo social. Asi como la autoridad no es otra cosa que la fuerza, tampoco la obediencia es mas que la debilidad, porque nunca tiene un interes el orgullo en obedecer. El deseo innato de dominar, comprimido por la violencia se reconcentra, tiene su reacción y empuja incesantemente los subditos hacia la rebelión. Estando el poder o la autoridad vago y errante en la sociedad, una turbulencia sigue a otra y una revolucion a otra revolucion". *De la indiferencia*... cit., t. II, pág. 78.

[310] "L'homme en rapport avec son Createur est sublime, et son action est creatrice: au contraire, des quil se separe de Dieu et quil agit seul, il ne cesse pas d'etre puissant, car c'est un privilege de sa nature ; mais son action est negative et n'aboutif qu'a destruire. *Essai sur*... cit., pag. 64.

[311] Cfr. *Essai*... cit., ibidem.

[312] "¿A que se reduce pues en realidad esta tolerancia? Contemplad el estado de la Religión: no se la proscribe ya, pero se la esclaviza, no se

vierte igualmente Chateaubriand, pues, a su juicio, cuando al pueblo se le retira la afección religiosa no queda sitio sino para el mal. La Revolución Francesa constituye el ejemplo más claro de lo que puede suceder cuando la sociedad sustituye el bien por el mal[313]. Por eso todos los esfuerzos deben orientarse a no repetir la experiencia.

---

degüella a sus ministros, pero se les degrada para encadenar mejor el ministerio. El envilecimiento es el arma con que se la combate. Se la prodigan menosprecios, un desdén ofensivo y la injuria, mucho mas amarga, de una protección insultante. Algunas monedas, que la avaricia que las da envidia a la miseria que las recibe, unos honores burlescos, innumerables trabas, leyes opresoras, disgustos perpetuos y cadenas; he aquí las liberalidades magnificas, con que la mayor parte de los gobiernos no se sacian de regalarla". *De la indiferencia*....cit., t. I, pág. 19.

313 "Y tomando un ejemplo de nuestra revolución: que nos digan ¿si fueron causas ordinarias las que, en el curso de algunos años, desnaturalizaron todas nuestras afecciones, y extinguieron entre nosotros aquella sencillez y magnificencia que son peculiares al corazón del hombre? Habiéndose retirado del medio del pueblo el espíritu de Dios, no quedo ya fuerza sino en la culpa original que recobro su imperio, como en tiempo de Caín y de su raza. Cualquiera que quisiera ser razonable, sentía en si mismo cierta impotencia para el bien; el que tendía una mano pacifica, la veía repentinamente seca; la bandera roja tremolaba en las almenas de las ciudades; se declara la guerra a todas las naciones, y entonces se cumplen las palabras del profeta: *los huesos de los reyes de Juda los de los sacerdotes y los de los habitantes de Jerusalén, serán arrojados fuera de sus sepulcros*". F.A.R. de Chateaubriand, *Genio*... cit., t. I, pag. 486.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino, T. de, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Trad. y est. intr. de C.I. Glez, S.I. Ed. Porrúa, México, 1985.

Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Trad. de J.M. Álvarez. Península, Barcelona, 1992.

Bonald, L.A., *Del divorcio en el siglo XIX*. Imprenta de la sociedad literaria y tipográfica, Madrid, 1845.

Bonald, L.A., *Essai analytique sur les lois naturelles de l´ordre social, ou de pouvoir, du ministre et du sujet dans la societé*. 4ªed.. Librairie DÁdrien Le Clerc et Cie, Paris, 1840.

Bonald, L.A., *Investigaciones filosóficas acerca de los primeros objetos de los conocimientos morales*. 2 vols. Trad. del francés al castellano por D.J.P.V. Imprenta Real, Madrid, 1824.

Bonazzi, T., *Conservatorismo*, en *Dizionario di Politica*. Dir. da N. Bobbio, N. Mateucci e G. Pasquino. 2ªed. Utet, Torino, 1983.

Cabrera Caro, L., *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. 2001.

Carpintero Benítez, Fco., *Del Derecho Natural medieval al Derecho Natural Moderno. Fernando Vázquez de Menchaca*. Universidad de Salamanca, 1977.

Carpintero Benítez, Fco., *Justicia y Ley Natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense. Madrid, 2004.

Carpintero Benítez, Fco., *Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico*, en "Revista de Estudios Histórico-Jurídicos" XXV (2003).

Carpintero Benítez, Fco., *Los inicios del positivismo jurídico en Centroeuropa*. Actas, Madrid, 1993.

Carpintero Benítez, Fco., *Sobre la génesis del derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XIV-XVII*, en "Anuario de Filosofía del Derecho" XVIII (1975).

Carpintero Benítez, Fco., *Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la escuela del Derecho Natural*, en "Persona y Derecho" 13 (1985).

Chateaubriand, F.R. *Ensayo sobre las revoluciones antiguas y modernas*. 2 Vols., en *Obras de Chateaubriand*, 19 vols., Madrid, establecimiento tipográfico de D.F. de P. Mellado, editor, 1849-1850.

Chateaubriand, F.R. *Estudios históricos*. 2 vols., en *Obras...* cit.

Chateaubriand, F.R. *Genio del Cristianismo*. 2 vols., en *Obras...* cit.

Chateaubriand, F.R., *Itinerario de París a Jerusalem y de Jerusalem a Paris*, en *Obras...* cit..

Chateaubriand, F.R., *Memorias de ultratumba*. 5 vols., en *Obras...* cit.

Chateaubriand, F.R., *Variedades literarias y políticas*, en *Obras...* cit.

Daries, I.G., *Instituciones Iurisprudentiae Universales in quibus omnia iuris naturae sociales et gentium capita in usum auditori sui método scientifica explanantur*. Editio sexta. Ienae, 1764.

Desing, A., *Iuris naturae larva detracta compluribus libris sub titulo Iuris Naturae prodeuntibus*. Monachii, 1753.

Donoso Cortés, J., *Obras Completas*. 2 vols. Recopiladas y anotadas con la aportación de nuevos escritos por el Dr. D. Juan Juretschke. B.A.C., Madrid, 1946.

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme*. Editions du Seuil, Paris, 1983.

Ehler, S.Z., *Historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado*. Rialp, Madrid, 1966.

Figgis, John N., *El Derecho Divino de los Reyes*. Trad. de E. O'Horman. FCE, México, 1983.

Gough, J.W., *The Social Contract*. Oxford Clarendon Press, 1967.

Guizot, F., *Historia de la civilización en Europa*. 3ªreimpr. Prólogo de J. Ortega y Gasset. Trad. de F. Vela. Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*. Unión editorial, Madrid, 1998.

Hegel G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad. de J.L. Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

Heinecius, J.G., *Elementa iuris naturae et gentium*. Cómoda auditoribus método adornata cum notis sacerdote Andreae Cantoris Amato. Neapoli, 1829.

Hinsley, F.H., El concepto de soberanía. Trad. de F. Morera y A. Blandi. Nueva colección Labor, Barcelona, 1972.

Jóuvenel, B. de, *La soberanía*. Trad. y Pról. De L. Benavides. Comares, Granada, 2000.

Kolakowsky, L., *Dios no nos debe nada*. Herder, Barcelona, 1996.

Lamennais, F.R., *De la indiferencia en materia de religión*. 5 vols. Trad. de la 4ª ed. francesa por Fr. José Mª Lasso de la Vega. Cádiz, 1820 a 1833.

Lamennais, F.R., *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil*. 1ª y 2ª parte. Valladolid, Imprenta de Aparicio, 1826.

Liberatore, M., *Instituciones philosophicae*. Editio secunda hispana. Vol. II. Barcinone, 1858.

Maistre, J. de, *De la Iglesia Galicana en sus relaciones con el Sumo Pontífice*, para servir de continuación a la obra intitulada *Del Papa*. Imprenta de D. José Félix Palacios, Madrid, 1842.

Maistre, J. de, *Del Papa*, seguida de la obra *De La Iglesia Galicana en sus relaciones con la Santa Sede*. 2 vols. Traducida al español por los sres. editores de la biblioteca de religión. Librería religiosa, Imprenta de P. Riera, Barcelona, 1856.

Maistre, J. de, *Essay sur le principe générateur des constitutions politiques*, suivi de *Etude sur le souveraineté*. Librairie catholique E. Vitté, Lyon, 1924.

Maistre, J. de, *Las veladas de San Petersburgo ó diálogos sobre el gobierno temporal de la Providencia*. 3 vols. Con licencia del Real y Supremo Consejo de Castilla. Imprenta de J. Gimeno, Valencia, 1832.

Michel, H., *L´ideé de L´Etat. Essai critique sur l´histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Revolution*. Troisieme edition, revue. Librairie Hachette, Paris, 1898.

Miller, D.(dir.), *Enciclopedia del pensamiento político*. Vers. Esp. de Mª T. Casado. Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Montesquieu, Ch. L., *Del espíritu de las leyes*. Trad. de M. Blázquez y P. de la Vega. Pról. de E. Tierno Galván. Tecnos, Madrid, 1980.

Montoro, A., *Supuestos teológico-políticos de la idea de ordenamiento jurídico*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 2001.

Múgica, L.F., *Tradición y Revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis De Bonald*. Eunsa, Pamplona, 1988.

Nettelbladt, D., *Sistema elementare universae iurisprudentiae naturales in usum praelectionum academicarum adornatum.* Editio tertia. Halae Magdeburicae, 1767.

Prisco, J., *Filosofía del Derecho fundada en la Ética.* Trad. de J.B. Hinojosa. Madrid, Librería de M. Guijarro, editor, 1886.

Randall, John H., *La formación del pensamiento moderno.* Trad. de J.A. Vázquez. Ed. Mariano Moreno, Buenos Aires, 1981.

Rousseau, J.J., *El Contrato Social.* Pról. De M. Tuñón de Lara. 4ª ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1987.

Schmitt, C., *Contribución a la filosofía política de la Restauración,* en *Estudios Políticos.* Trad. de F.J. Conde. Madrid, Doncel, 1975.

Schwarz, I., *Instituciones iuris universales naturae et gentium, ad normam moralistarum nostri temporis, maxime protestantium, Hugonis Grotii, Puffendorfii, Tomáis, Vitriarii, Heinecci, aliorumque ex recentissimis adornatae, et ad crisis revocatis oerum principiis, primum fusiore, tum succintiore método pro studio academico, accomodatae. Augustae,* 1743.

Taparelli, L., *Exámen crítico del gobierno representativo en la sociedad moderna.* 2 vols. Trad. del italiano por El Pensamiento Español. Madrid, Imprenta de El Pensamiento Español, 1866-67.

Touchard, J., *Historia de las ideas políticas.* 5ª ed. Tecnos, Madrid, 1988,

Vecchio, G. del, *Filosofía del Derecho.* 9ª ed. española revisada por L. Legaz. Bosch, Barcelona, 1980.

Vecchio, G. del, *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico.* A. Giuffré, Milano, 1963.

Verdross, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas.* Trad. de M. de la Cueva, México, UNAM, 1983.